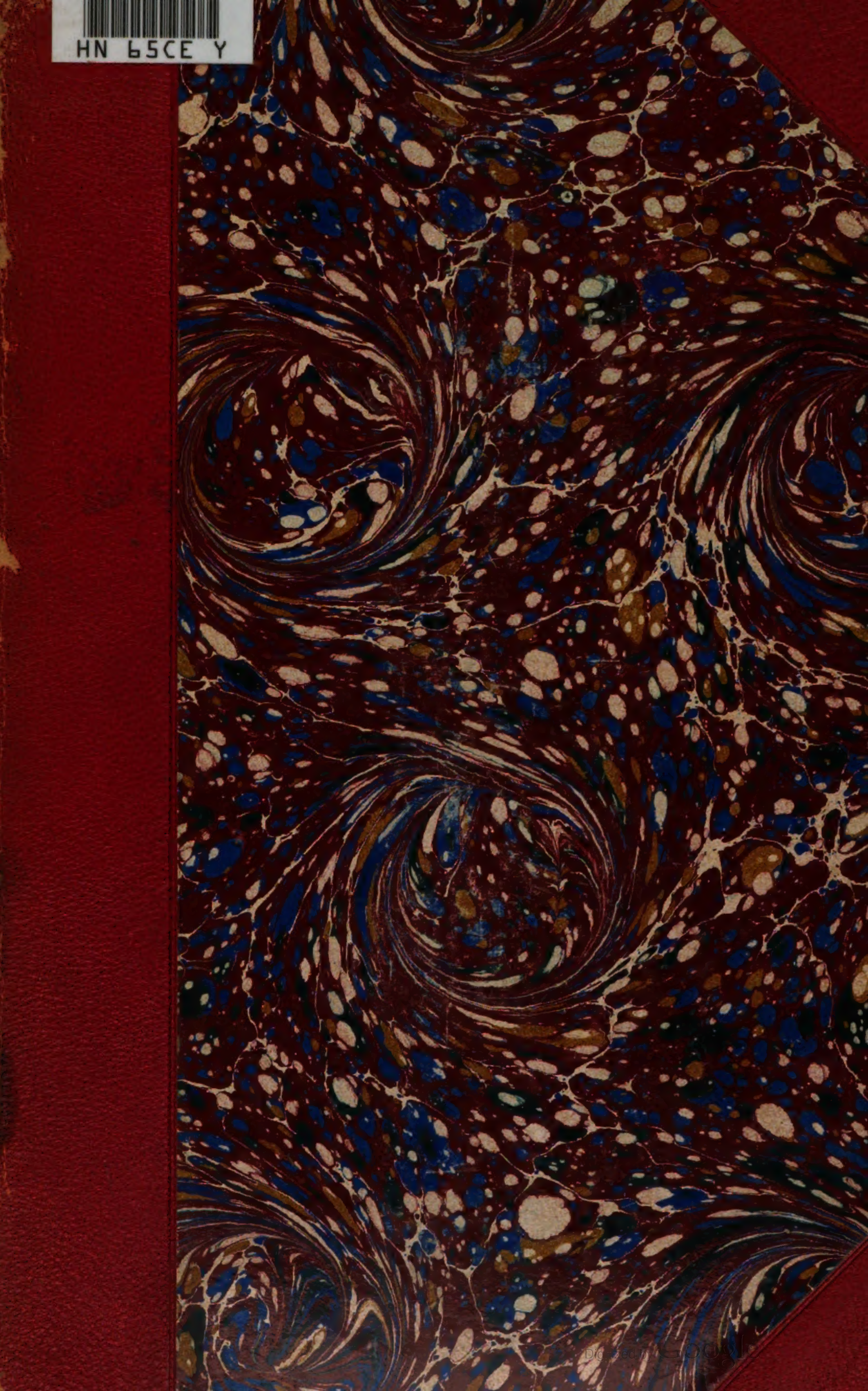
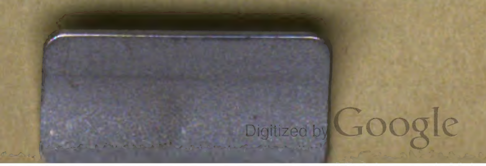



VE RI
TAS



Lehrbuch der Philosophie

von

Dr. Albert Stöckl

Neubearbeitet

von

Dr. Georg Wohlmuth
Professor der Philosophie am bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt

Erster Band
Lehrbuch der Logik

Achte Auflage

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Lehrbuch der Logik

von

Dr. Albert Stöckl

Neubearbeitet

von

Dr. Georg Wohlmuth
Professor der Philosophie am bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt

Achte Auflage

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.



Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 25. Novembris 1904.

Prof. Dr. A. Kirstein.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Vorwort.

Stöckl's Lehrbuch der Philosophie erscheint hiermit in achter Auflage, ein Beweis, daß selbes einst seinem Zwecke gerecht wurde. Aber die zwölf Jahre, die seit der siebten Ausgabe verflossen sind, waren auf philosophischem Gebiete Jahre fruchtreichen Schaffens. Ihre Erzeugnisse können natürlich bei einer Neuauflage nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Und so unternahm der Herausgeber es, zunächst den ersten Teil, die Logik, mit zahlreichen Änderungen und weitgehender Selbständigkeit zu bearbeiten. Es ist fast ein neues Buch entstanden.

Zunächst wurde die lange Einleitung, welche eine psychologische Dynamilogie enthielt, nicht mehr übernommen; denn wenn auch gewisse psychologische Vorbegriffe dem Logiker gute Dienste leisten können, so rechtfertigt es dieser Vorteil doch nicht, eine ziemlich umfangreiche Seelenlehre der Logik vorauszuschicken.

Ein besonderes Augenmerk wurde der Einteilung, namentlich jener der formalen Logik geschenkt. Dieselbe dürfte objektiv begründet und zugleich zweckdienlich sein. In derselben nehmen die Lehre von der Induktion und jene von der Wissenschaft eine Stelle ein, wie sie ihrer Bedeutung angemessen ist.

Von Philosophie, von der Logik als Ganzem, von ihrer Geschichte u. s. w. darf wohl nicht, wie es zu geschehen pflegt, in der Einleitung die Rede sein. Die bezüglichen Untersuchungen mußten als Zusammenfassung der Einzelheiten an das Ende treten.

Überall wurde neben stofflicher Erweiterung eine größere Vertiefung angestrebt.

Was die Zitationen anlangt, so wurde hauptsächlich auf solche Bücher hingewiesen, die dem Schüler nicht zu fern liegen und ihm doch eine Erläuterung bieten.

Mit den gleichen Worten, mit welchen Stöckl im Jahre 1868 zum erstenmal sein Buch der Öffentlichkeit schenkte, sei auch die Neubearbeitung hinausgegeben: „Möge dieses Lehrbuch unter Gottes Segen einigen Nutzen stiften für die Förderung der christlichen Philosophie und für eine gediegene wissenschaftliche Bildung unserer studierenden Jugend."

Eichstätt im Oktober 1904.

Der Herausgeber.

Stöckls Andenken!

Dr. Albert Stöckl wurde am 15. März 1823 geboren. Seine Heimat Möhren, wo Stöckls Vater Volksschullehrer war, liegt an der im Bau begriffenen Bahn Treuchtlingen—Donauwörth. Seine gesamte höhere Bildung empfing er am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt, das auch die Stätte seiner späteren Wirksamkeit wurde und dem er damit reichlich zurückgab, was er von ihm empfangen hatte.

Stöckl lehrte in Eichstätt Philosophie von 1850—1862 und von 1872—1895, bis fast zu seinem Tode, der am 15. November 1895 erfolgte. Von 1862—1871 bekleidete er die gleiche Professur an der Kgl. Akademie zu Münster. Mit dem Lehramte verband Stöckl eine sehr ausgedehnte literarische Tätigkeit sowie eine erfolgreiche politische Wirksamkeit.[1])

Stöckl hat unvergängliche Verdienste um die Philosophie;[2]) aber wo liegen sie? Er hat die Philosophie auch auf gläubiger Seite wieder zu Ehren gebracht und Tausende für ihr Studium gewonnen. Er ist ein Verbreiter der christlichen Philosophie geworden, d. h. jener Philosophie, die es sich nicht zur Aufgabe setzt, um jeden Preis einen Zwiespalt mit dem Glauben zu konstruieren, jener Philosophie, die überhaupt nicht konstruiert, sondern den objektiven Ideen sich hingibt, jener Philosophie, die ebendarum nicht neuerungssüchtig ist, sondern die Wahrheit nimmt, wo immer sie dieselbe findet und so am liebsten zu den Alten zurückkehrt und von ihnen aus dem Weben des menschlichen Geistes nach vorwärts folgt.

---

1) Vergl. die mit der warmen Begeisterung des Schülers verfaßte Lebensskizze: „Dr. Albert Stöckl, Domkapitular und Lyzealprofessor in Eichstätt. Mainz 1896." Die Publikationen Stöckls bis zum Jahre 1894 sind aufgezählt in „Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyzeums in Eichstätt", Seite 157 ff.

2) Zu seiner Würdigung vergleiche auch: „Kirchenlexikon, 2. Auflage, 11. Bd. 1899, Spalte 829.

„Philosoph sein" ist nicht gleichbedeutend mit „ein System schaffen". Wer anderer Meinung ist, mißkennt das Verhältnis, in welchem die Wahrheit zum menschlichen und darum auch zum Geiste des Philosophen steht. Aufgabe der Philosophen ist es, die Wahrheit, die nur eine wenn freilich weitverzweigte ist, und das System, das wiederum nur eines ist, im gemeinsamen perennierenden Schaffen zu finden. Stöckl hat sein Teil dazu beigetragen; denn er hat manchen Fingerzeig gegeben und er hat insbesondere neue Sucher geworben. Darin liegt ein großes Verdienst. Möge er dafür der species aeterni, an deren, noch abstraktem, Gehalt er alles zu messen pflegte, nunmehr intuitiv gegenüberstehen.

Inhaltsangabe.

Zweiter Teil.

Lehre von der Induktion.

Dritter Teil.

Lehre vom Syllogismus.

Zweites Buch.

Materielle Logik.



IV. Abschnitt. Letzte Ursache der Gewißheit oder höchstes Kriterium.

Einleitung und Einteilung.

Jede Wissenschaft beginnt mit der Betrachtung der Erscheinungen ihres Gegenstandes und der Einzeldinge, an welchen die Erscheinungen ihres Gegenstandes sich finden, schreitet durch Vergleich derselben fort zur Erkenntnis der Gesetze und damit der gemeinschaftlichen Natur der Einzeldinge, sucht endlich die Erscheinungen aus der Natur, das Einzelne aus dem Allgemeinen zu erklären und abzuleiten.

Damit ist die Form jedes wissenschaftlichen Denkens im Großen gekennzeichnet. Bei ihrer Anwendung wird vorausgesetzt, daß trotz, ja gerade mittels dieser Form des Denkens das Ziel der Wissenschaft, die Erkenntnis der Objektivität, erreicht wird.

Es muß nun auch eine Wissenschaft geben, welche die Form alles wissenschaftlichen Denkens selbst zum Gegenstande hat: erstlich dieselbe näher beschreibt, die in ihr herrschenden Gesetze aufzeigt und dieselben aus ihren letzten Gründen ableitet, — zweitens die Form des wissenschaftlichen Denkens rechtfertigt als geeignet, mittels ihr das Ziel der Wissenschaft, die Erkenntnis der Objektivität, zu gewinnen. Die Wissenschaft, welcher diese Doppelaufgabe obliegt, ist die Logik.

Nähere Untersuchungen über die Bedeutung der Logik als Wissenschaft, über ihre Einreihung in den Organismus der Wissenschaften, über ihre Geschichte u. s. w. werden erst verständlich sein, falls wir sie in ihren Leistungen kennen gelernt haben.

Hingegen ergibt sich aus obigem sofort ihre Einteilung in eine formale und materielle. Während letztere nach dem objektiven Wert der Form des wissenschaftlichen Denkens fragt, untersucht erstere diese Form selbst. Die materielle Logik wird auch Erkenntnislehre genannt.

Die Logik zerfällt darum in zwei Bücher.

Erstes Buch.

Formale Logik.

Wir haben bereits oben die Form des wissenschaftlichen Denkens nach seinen Hauptpunkten charakterisiert. Das Streben eines Menschen nach Erkenntnis eines Dinges ist befriedigt, falls er jene Prädikate desselben kennen gelernt, die dem Dinge notwendig zukommen, und falls er zugleich weiß, daß sie ihm notwendig zukommen. Aber nur von jenen einem Dinge notwendig zukommenden Prädikaten können wir wissen, daß sie ihm notwendig zukommen, von welchen wir zugleich wissen, daß sie ihm nicht wegen seiner Individualität zukommen, sondern mit ihm einer ganzen Klasse von Dingen. Darum werden wir deutlicher sagen: das Streben eines Menschen nach Erkenntnis eines Dinges ist befriedigt, falls er die allgemeinen und notwendigen Prädikate desselben kennen gelernt hat, und falls er zugleich kennen gelernt hat, daß sie ihm auch allgemein und notwendig zukommen. Die notwendigen und allgemeinen Prädikate eines Dinges bilden aber seine Wesenheit. Darum können wir in dritter Formulierung sagen: das Streben des Menschen nach Erkenntnis eines Dinges ist befriedigt, falls er dessen Natur und Wesenheit kennen gelernt hat.

Diese Erkenntnis wird ausgesprochen im Urteilsakt und zwar im allgemeinen und notwendigen. Daraus ergibt sich: Ziel des Strebens nach Erkenntnis oder Ziel der Wissenschaft ist das notwendige und allgemeine oder das wesenhafte Urteil.

Untersucht nun die formale Logik die Form des wissenschaftlichen Denkens, so muß auch ihr erster Betrachtungsgegenstand das Urteil und zwar das allgemeine und notwendige oder das wesenhafte Urteil sein.

Das wesenhafte Urteil ist nun Ergebnis der einen Betrachtung und Ausgangspunkt einer anderen. Beide obliegen der Wissenschaft. Zum allgemeinen und notwendigen Urteil kommt eine Wissenschaft nur durch Vergleich des Einzelnen, also durch eine ganz bestimmte Form des Denkens. Aber auch das Einzelne findet seine allseitige Erklärung nur aus dem Allgemeinen, die Erscheinung nur aus der Natur. Führt der Vergleich des Einzelnen zum „Daß" des Allgemeinen, so führt der umgekehrte Weg vom Allgemeinen ausgehend zum „Warum" des Einzelnen. Die Denkbewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen heißt Induktion, jene vom Allgemeinen zum Einzelnen heißt Syllogismus.

Hat die Logik die Aufgabe, die Form des wissenschaftlichen Denkens in allen seinen Stadien zu untersuchen, so muß auch Induktion und Syllogismus, gerade wie das allgemeine und notwendige Urteil, untersucht werden.

Keine Wissenschaft besteht aber aus einem einzelnen Urteil, aus einer einzigen Induktion, aus einem einzigen Schluß, sondern jede aus einer ganzen Summe. Das einzelne Urteil ꝛc. ist bloß Bestandteil einer Wissenschaft. Aber auch die bloße Summe der Bestandteile macht noch nicht die Wissenschaft aus. Die Bestandteile müssen, um Wissenschaft zu sein, in ganz bestimmter Weise zusammen geordnet sein. Dadurch ergibt sich eine Form, wie des einzelnen Denkaktes, so auch einer ganzen Wissenschaft; man nennt sie Methode.

Die Logik, deren Gegenstand die Form des wissenschaftlichen Denkens ist, ist demnach 1. Lehre vom Urteil, 2. Lehre von der Induktion, 3. Lehre vom Syllogismus, 4. Lehre von der wissenschaftlichen Methode.

Wollen wir dem vierfachen Objekt der Logik nicht bloß durch das äußere Ziel, den Erwerb der Wissenschaft, Einheit und Zusammenhang geben, sondern aus ihm selbst diese Einheit und diesen Zusammenhang ableiten, so werden wir sagen: Einziges Objekt der formalen Logik ist das allgemeine und notwendige Urteil, und zwar gerade in seiner Allgemeinheit nnd Notwendigkeit, freilich nach einem vierfachen Gesichtspunkte betrachtet: nach seinem Sein, nach seinem Werden, nach seiner Fruchtbarkeit, endlich nach seinem Zusammenhang mit Urteilen gleichen Charakters in der Wissenschaft. Wir fragen uns nämlich zuerst: worin besteht die Form des allgemeinen Urteils? Dann wie kommt ein allgemeines Urteil zu stande? Wie gewinnen wir Allgemeinheit für unser Denken? Ferner wie leiten wir aus einem allgemeinen Urteil ein anderes ab? Endlich wie müssen sich die allgemeinen Urteile nach ihrem Sein, ihrem Werden, ihrer Entwicklung zu einer Gesamtwissenschaft vereinigen?

Natürlich sieht die Logik von jedem bestimmten Inhalt des allgemeinen Urteils, der Induktion und des Syllogismus ab, sowie von jedem bestimmten Objekte, um das etwa eine Gesamtwissenschaft sich drehen könnte. Wir betrachten ja bloß die Form des wissenschaftlichen Denkens, die ihre Giltigkeit haben muß, mag der Inhalt welcher immer sein.

Ebenso stellen wir uns hier in der formalen Logik noch nicht die Frage, ob die Art des wissenschaftlichen Denkens geeignet ist, die Objektivität zu erreichen. Wir untersuchen noch nicht, ob die Art unseres Denkens ein willkürlicher Vorgang unserer Subjektivität ist, durch nichts als einzig durch sie bestimmt, oder ob diese Art des Denkens teleologisch auf die Ergreifung der Dinge berechnet und darum auch von ihnen abhängig ist, ob sie dieselbe unwandelbare Festigkeit besitzt wie die Dinge selbst oder nicht. Freilich setzen wir letzteres voraus, da sonst dem Gegenstand unserer vorliegenden

Untersuchung eine dem wissenschaftlichen Objekte notwendige Qualität fehlen würde. Eine bloß subjektive Festigkeit oder Notwendigkeit der Form des Denkens würde die Logik als solche aufheben. Das Studium dieser Festigkeit und Notwendigkeit wäre Psychologie [1]).

Erster Teil.

Die Lehre vom Urteil.

Obschon nur das allgemeine und notwendige Urteil unmittelbar wissenschaftlichen Wert hat, so hat doch auch das singuläre seine Bedeutung, insofern die Induktion von ihm ausgeht und der Syllogismus zu ihm zurückkehrt. Wir reden darum vom Urteil überhaupt. Ohne Verständnis des letzteren könnte das allgemeine und notwendige Urteil auch gar nicht begriffen werden.

Jedes Urteil setzt wieder Begriffe als seine Bestandteile voraus. Der erste Teil der formalen Logik gliedert sich darum naturgemäß in zwei Abschnitte, in die Lehre vom Begriff und in die Lehre vom Urteile.

Erster Abschnitt.

Die Lehre vom Begriffe.

Der Begriff kann nicht dem Urteile, der Induktion und dem Syllogismus koordiniert werden; denn er ist nicht wie diese ein wenigstens vorläufig abgeschlossenes Denken; dieses muß wesentlich in irgend einer Art von bewußter Ergreifung der Objektivität bestehen. Im Begriffe aber findet sie nicht statt. Der Begriff ist kein geistiger Organismus, sondern nur ein Antrieb hiezu.

Wir fragen nach der Natur des Begriffes, nach seiner Einteilung, nach der Gliederung speziell des logischen und allgemeinen Begriffes, nach dem Mittel, die Form des Begriffes oder des Begreifens herzustellen, endlich nach dem sinnlichen Zeichen des Begriffes.

Erstes Kapitel.

Natur des Begriffes.

Das allgemeinste Merkmal des Begriffes ist das Darstellen, welches er sogar mit der sinnlichen Vorstellung gemein hat. Im Begriffe bezieht sich der Geist auf einen Gegenstand, stellt ihn dar, repräsentiert ihn, bildet ihn ab. Der Geist gleicht im Denken einem Spiegel oder einem Bilde, freilich mit dem Unterschiede, daß der Geist nicht für andere einen Gegenstand

1) Vergl. Willmann, Geschichte des Idealismus, 1897, Bd. 3, Seite 526.

repräsentiert, sondern für sich selbst; er ist ein Spiegel, der sich des Gegenstandes, welchen er darstellt, bewußt wird, oder vielmehr sein Darstellen ist eben das Bewußtwerden vom Gegenstand.

Um den Begriff von der sinnlichen Vorstellung sowie von anderen Arten des Denkens zu unterscheiden, hat die Scholastik ihn häufig definiert als simplex rei repraesentatio in mente facta. Darnach sind seine Merkmale: a) er ist eine Tätigkeit. b) Eine Tätigkeit des Geistes (in mente), nicht etwa der sinnlichen Erkenntniskraft. Er ist darum von der sinnlichen Vorstellung wohl zu unterscheiden, was freilich nur einer angestrengten Reflexion gelingt [1]. c) Er ist eine Tätigkeit, die gerade im Darstellen besteht (repraesentatio). d) **Facta** heißt: Der Begriff ist nicht von selbst da, er ist nicht angeboren, sondern er wird vom Geiste in sich selbst erzeugt auf Grund eines Anstoßes seitens der Dinge. e) Simplex besagt: Der begreifende Geist bejahe weder noch verneine er etwas über einen Gegenstand, er faßt ihn bloß auf, stellt ihn nur dar. Simplex bildet darum das unterscheidende Merkmal des Begriffes gegenüber dem Urteil.

Der eben definierte Begriff heißt **formeller** Begriff (conc. formalis), im Gegensatz zum **objektiven** Begriff (conc. objectivus); nur ersterer ist wirklich ein Begriff, d. h. ein Begreifen; nur er hat darum die **Form** eines Begriffes. Der objektive Begriff hingegen ist der Gegenstand, welcher und soweit er begriffen ist, soweit das Begreifen auf ihn geht. Er hat offenbar nicht die Form des Begriffes, er ist nicht ein Begreifen. Wird der objektive Begriff oder der begriffene Gegenstand gleichwohl Begriff genannt, so hat er seinen Namen nicht von einer ihm anhaftenden Eigenschaft, sondern von einem Vorgang außerhalb von ihm, von einem Vorgang im begreifenden Geiste, der auf jenen Gegenstand abzielt. Begriff im Sinne von conceptus objectivus ist also eine denominatio extrinseca.

Im Gegensatz zum objektiven Begriff heißt der formelle oder das Begreifen auch subjektiver Begriff, um auszudrücken, daß er Tat des denkenden Subjektes ist.

Die Logik untersucht den Begriff, damit wir lernen, in den verschiedenen Wissenschaften die Begriffe richtig, d. h. in einer Weise, welche die wissenschaftliche Erkenntnis fördert, zu gebrauchen. Nun können wir in der Wissenschaft nur solche Begriffe unmittelbar verwenden, die nicht bloß Einzelnes als solches darstellen, sondern eine Vielheit zusammenfassen, nur solche Begriffe, die nicht bloß Zufälligkeiten eines Gegenstandes repräsentieren, sondern dessen notwendige Eigenschaften, dessen Wesen. Darum untersucht die Logik bloß jene Begriffe, die mehrere Objekte zusammenfassen und deren gemeinsames Wesen ausdrücken.

---

1) Urráburu, Institutiones philosophicae, 1896 vol. V, pag. 846.

Demnach hat im Gegensatz zum Begriff im weitesten Sinn, der auch die sinnliche Vorstellung umfaßt[1]), und im Gegensatz zum Begriff im weiteren Sinn, den wir oben kennen lernten, der logische oder in der Logik zunächst zu untersuchende Begriff noch das neue Merkmal: er ist allgemein und wesenhaft.

Die zwei Grundeigenschaften des „logischen" Begriffes sind Umfang (Ausdehnung, extensio) und Inhalt (comprehensio). Ihr Verständnis ergibt sich bereits einigermaßen aus den bisherigen Ausführungen; wir wollen aber dennoch etwas näher auf die Besprechung derselben eingehen.

Jeder logische Begriff im objektiven Sinn geht auf eine Anzahl von Dingen, von welchen er als von seinen Subjekten ausgesagt werden kann, weil er dieselben zusammenfaßt. A, B ꝛc. sind Menschen. „Mensch" wird von A, B ꝛc. als von seinen Subjekten ausgesagt. A, B ꝛc. bilden den Umfang oder die Ausdehnung des Begriffes „Mensch". Unter Umfang eines Begriffes versteht man die größere oder geringere Anzahl von Subjekten, auf welche er möglicherweise Anwendung findet[2]).

Der Begriff muß dann ein wesentlicher sein, d. h. er muß das Wesen des Dinges wiedergeben. Aber wie finden wir die wesentlichen Eigenschaften? Wir lassen die zufälligen und vorübergehenden Eigenschaften eines Dinges außer acht und fassen bloß jene ins Auge, die sich nicht verändern oder aufhören können, ohne daß das Ding selbst aufhört oder ein ganz anderes wird. Unter diesen bleibenden Erscheinungen halten wir wieder bloß die unmittelbaren fest, sehen dagegen von jenen bleibenden ab, die sich aus dem Grunde der unmittelbaren sekundär ableiten. Offenbar muß das Wesen der Dinge, das wir ja an sich und unmittelbar niemals erreichen können, genau den bleibenden unmittelbaren Erscheinungen entsprechen, wenn es auch nicht mit denselben identisch ist. Das Wesen eines Dinges ist nichts anderes als ein Substrat, begabt mit der Fähigkeit und Notwendigkeit, die bleibenden und ursprünglichen Eigenschaften des Dinges aus sich zu erzeugen; es ist der Realgrund der bleibenden ursprünglichen Erscheinungen. Wollen wir das Wesen eines Dinges denken, so dürfen wir nicht die bleibenden ursprünglichen Eigenschaften abstrakt auffassen, sondern wir müssen ein Substrat mit ihnen behaftet denken, wir müssen das Ding als Realgrund jener Erscheinungen denken; z. B. was in Petrus Realgrund seiner sinnlichen und geistigen Tätigkeit ist, das ist sein Wesen. Denken wir uns den Petrus

---

1) So öfters Kant. Vergl. Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft 1892, Bd. 2, Seite 157. Dazu Wundt, Logik 1893², Bd. 1, Seite 100.

2) Ganz anders faßt Wundt (Logik 1893², Bd. 1 Seite 104) die Allgemeinheit des Begriffes. Darum sind ihm auch die „Gattungsbegriffe" in seinem Sinne nicht die einzigen Allgemeinbegriffe (ebenda 107). Seine Beanstandung mancher ersichtlich allgemeiner Begriffe als solcher entspringt seinem nominalistischen Standpunkt (ebenda 103).



als ein Subjekt, fähig und von innen heraus genötigt, sinnliche und geistige Akte zu setzen, so haben wir von ihm einen wesentlichen oder logischen Begriff.

Nun aber hat jedes Wesen, wenigstens jedes körperliche, obschon es bloß eines ist, doch mehrere Arten von Erscheinungen unmittelbaren bleibenden Charakters. Folglich müssen wir auch jedes körperliche Ding, um es in seiner Natur von allen anderen zu unterscheiden, als mehrfachen Realgrund auffassen, als Realgrund dieser Art von Erscheinungen und zugleich als Realgrund einer anderen Art von Erscheinungen. Da das eine, ungeteilte Ding sowohl Realgrund für diese, als auch Realgrund für jene Art von Erscheinungen ist, so wäre freilich, falls das Ding auch nur als Realgrund der einen Erscheinung aufgefaßt ist, das ganze Ding aufgefaßt, aber nicht das ganze eine Ding gänzlich oder nach allen Seiten. Z. B. fassen wir den Menschen als Realgrund der sinnlichen Erscheinungen und nennen ihn animal, so haben wir den ganzen Menschen aufgefaßt, aber nicht nach allen Seiten; denn wir haben ihn nicht als Realgrund der geistigen Erscheinungen aufgefaßt. Folglich um den Menschen nicht bloß ganz, sondern auch gänzlich aufzufassen, müssen wir ihn als mehrfachen Realgrund, als Realgrund der sinnlichen und zugleich als Realgrund der geistigen Erscheinungen nehmen, wir müssen ihn zugleich animal und rationale nennen. Nur beide Auffassungen geben sein Wesen gänzlich wieder.

Nach diesen Voraussetzungen läßt sich leicht erklären, was man unter Inhalt eines Begriffes versteht. Die verschiedenen Auffassungen desselben Dinges, insofern ihrer Verschiedenheit ein verschiedenes Realgrundsein des Dinges entspricht, geben zusammen den Inhalt oder die comprehensio des Begriffes. Jede Auffassung eines Dinges, der eine eigene Art von ursprünglichen bleibenden Eigenschaften entspricht, heißt nota sc. essentialis rei, oder Wesensmerkmal. Der Inhalt eines Begriffes wird darum definiert: collectio notarum, quas conceptus in se continet. Nota ist Teilbegriff. Teil des conceptus objectivus. Nota ist etwas Objektives. Etwas erhält den Namen nota, insofern es einerseits aufgefaßt ist, und anderseits mittels seiner Erkenntnis jenes Ding, in welchem es vorhanden ist, von allen anderen Dingen unterscheidet, in welchen es nicht vorhanden ist.

Betrachten wir das Verhältnis von Inhalt und Umfang.

Es ist nicht notwendig, daß wir von einem uns vorliegenden Dinge alles auffassen, was wir an ihm auffassen könnten; wir können es etwa bloß als Realgrund der einen oder anderen Art von Erscheinungen und so die eine oder andere nota auffassen. Aber weil das Ding so nicht gänzlich aufgefaßt ist, so kann es mittels eines derartigen Begriffes auch nicht von allen anderen Dingen unterschieden werden. Ein derartiger Begriff geht auch, als Teilauffassung desselben, auf andere Dinge. Und je weniger notae eines Dinges, je weniger von den verschiedenen möglichen Auffassungen eines Dinges man hat, kurz je weniger erschöpfend der Begriff ist, auf um so mehr andere Subjekte

paßt er ebenfalls; freilich gibt er dabei auch die Wesenheit dieser anderen Dinge bloß unvollkommen. Das Gleiche gilt umgekehrt. Inhalt und Umfang eines logischen Begriffes sind daher umgekehrt proportional.

Die Regel gilt natürlich bloß, wenn die zwei Begriffe, die bezüglich Umfang und Inhalt verglichen werden, derselben Kategorie angehören [1]).

Wenn Wundt (Logik I, 110) diese Regel beanstandet, so beruht dies darauf, daß er „Inhalt" anders faßt. Ihm ist Inhalt = Summe von Beziehungen, in welchen eine Vorstellung zur andern stehen kann. Wir hingegen verstehen unter Inhalt eines Begriffes die realen Konstitutive der Dinge, insofern dieselben aufgefaßt sind.

Da von „Begriffen" die Rede ist und deren Inhalt und Umfang, so ist Müllers Bemerkung [2]) verwunderlich: „Unrichtig ist sie bei physischer und metaphysischer Teilung; z. B. für einen Menschen, dessen Fuß amputiert wurde, ist der Inbegriff seiner Merkmale geringer geworden." Begriffe kennen keine „physische" Teilung ihres Inhaltes. Müller sagt ferner: „es fragt sich, ob man nicht gerade die höheren Begriffe auch inhaltlich als die reicheren fassen muß, indem sie eben alle Unterarten samt ihren Merkmalen, wenn auch in „unbestimmter Weise, in sich begreifen". Darnach würde animal sowohl rationale als irrationale zugleich „in sich begreifen", und nicht bloß wäre animal von letzteren, sondern letztere beide zugleich von animal aussagbar. Die Behauptung ist nicht haltbar. Der höhere Begriff schließt die niederen in sich, d. h. er ist determinierbar zu den niederen, sowohl zur einen als zur anderen Art. Aber „determiniert werden können zu vielen" ist doch nicht = „reich sein", „das Viele besitzen". Nach Müller muß der Ausdruck „in sich begreifen .... in unbestimmter Weise", wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, bedeuten: „potentiell in sich schließen". Ferner bräuchte der „Inhalt" eines Begriffes nach ihm die Merkmale nur potentiell einzuschließen. Danach wäre freilich der Inhalt der höchsten Begriffe der reichste. Nur schade, daß auf diese Weise der Sinn der Termini „Inhalt" und „Umfang" gänzlich verwechselt ist.

Auch die Bemerkung Willmanns [3]) wollen wir streifen: „Darum ist der höhere allgemeinere Begriff nicht ärmer als der besondere niedere, sondern nur weniger ausgeführt." Wir behaupten: Der höhere Begriff ist als Begriff wahrhaft ärmer als der besondere; denn die Differenzen werden, falls sie zum höheren Begriff gefügt werden, nicht aus dem höheren Begriff, insofern er Begriff ist, herausgenommen, sondern sie werden ihm von außen angefügt. Willmann dagegen sagt: „In Wahrheit findet nur ein Wachsen des Umfanges beim aufsteigenden .... Denken statt; die Inhalte der Begriffe aber nehmen dabei nicht ab ...., sondern es werden nur aktuelle Merkmale potentiell ....". Dies ist nach dem Gesagten irrig. Der Umfang kann beim Aufsteigen nur dann wachsen, wenn der Inhalt wahrhaft abnimmt. Animal, durch Abstraktion aus Petrus gewonnen, ist solange nicht von brutum aussagbar und hat solange keinen größeren Umfang, als in ihm rationale auch nur implicite enthalten ist. Jenes animal, das zu animal rationale determinierbar ist, gilt nicht von brutum. Es wurde darum entweder der Inhalt alteriert, oder es wurde auch der Umfang nicht alteriert. Freilich, wenn einmal actu ein höherer Begriff von einem niederen ausgesagt wird, dann enthält er auch (implicite) die Merkmale des niederen; er hat den gleichen Inhalt, wenn er auch im Prädikat nicht voll ausgedrückt ist. Ich kann nicht sagen: Homo est nihil

---

1) Urráburu, Bd. 1, Seite 121.
2) Dr. Jos. Müller, System der Philosophie 1898, Seite 85.
3) Philosophische Propädeutik, Logik, 1901, Seite 62 oben.



nisi animal, oder homo verwirklicht die notae von animal, diese abstrakt genommen. Aber in diesem Falle hat animal auch keinen größeren Umfang mehr als homo. Die alte Regel bleibt also in ihrer Wahrheit bestehen[1]).

Zum Schlusse seien noch folgende Punkte hervorgehoben:

1. Für den logischen Begriff wird mit Vorliebe der Ausdruck notio gebraucht. Auch die Bezeichnungen conceptus, idea werden angewendet. allerdings ohne Beschränkung auf den logischen Begriff. „Idea" hat mannigfache Bedeutungen. Terminus bezeichnet in der mittelalterlichen Philosophie häufiger den sprachlichen Ausdruck für den Begriff.

2. Der Begriff ist eine Denkform, d. h. das Begreifen ist eine Art des Denkens neben dem Urteilen, Schließen u. s. w. Diese Form liegt nicht, wie Kant sich dies, wenigstens an verschiedenen Stellen, ausgedacht hat[2]), etwa in unserem Geiste bereit, gleichsam vorrätig, sondern der Geist bringt sie an dem Erfahrungsstoff hervor, sobald er ihn ergreift; er erfaßt ihn vermittels der Form des Begriffs.

3. Die formelle Logik betrachtet am Begriff bloß, was notwendig ist, damit er ein der Definition des Begriffes entsprechender Begriff ist. Welchen bestimmten Inhalt der Begriff hat, kümmert die Logik nicht. Die Richtigkeit des Begriffes besteht auch nicht darin, daß sein Begriffenes objektiv ist, oder daß es sich in irgend einem existierenden Dinge findet.

4. Die Logik untersucht primär den conceptus formalis vel subjectivus; sie ist ja wegen ihres Objektes scientia rationalis; nun aber ist bloß jeder subjektive Begriff ein ens rationis (sc. subjectivum). Nebenbei ist allerdings auch vom objektiven Begriff und seinen Eigenschaften (der extensio und comprehensio) die Rede; die Eigenschaften des objektiven Begriffes wirken immer auch bestimmend auf den subjektiven zurück.

5. Nicht bloß die Logik, sondern auch die Psychologie betrachtet den subjektiven Begriff, aber letztere betrachtet ihn nach seinem entitativen Sein, sowie nach seinem entitativen Zustandekommen, nicht, wie die Logik, nach seinem repräsentativen Charakter. Wenn nämlich unser Verstand die Dinge denkt, so verändert er sich dabei in entitativer Weise. Diese entitative Modifikation, diesen realen Vorgang in unserem Intellekte, untersucht die Psychologie. Erst infolge dieser realen Veränderung erhält der Geist auch die Beziehung zu einem anderen Gegenstand, er repräsentiert oder denkt einen anderen Gegenstand. Dieses Repräsentieren, Darstellen untersucht die Logik.

---

1) Vergl. dazu die Besprechung von Bergmanns „Grundprobleme der Logik", im Archiv für system. Philosophie, 1903, Seite 131.

2) Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Adikes, 1899, Seite 69; vergleiche dazu Vaihinger, Kommentar, 1892, Bd. 2, Seite 84.

Zweites Kapitel.

Einteilung des Begriffes im allgemeinen.

Leibniz [1]) hat in seinen „Meditationes de cognitione, veritate et ideis" zwischen klarer (clara) und dunkler (obscura) Erkenntnis unterschieden. Die klare zerlegt er wieder in eine konfuse und distinkte, die distinkte von neuem in adäquate und inadäquate [2]).

Es mag gestattet sein, von distinkter und nicht distinkter „Erkenntnis" zu reden; aber keinesfalls können die „Begriffe" in dieser Weise eingeteilt werden. Was ein Begriff auffaßt, faßt er ganz auf. Erst im Urteil wird der Begriff auf eine Sache bezogen, die er vielleicht nicht ganz erfaßt, deren voller Begriff er nicht ist. Als Glied des Urteils erst bekommt der Begriff die von Leibniz aufgezählten Qualitäten; oder noch besser, man kann von distinkten 2c. Urteilen reden, nicht aber von distinkten 2c. Begriffen.

Hingegen können wir die Begriffe im allgemeinen einteilen: a) nach der Beschaffenheit des begriffenen Objektes; b) nach dessen Ausdehnung; c) nach dem Zustandekommen des Begriffes; d) nach dem Verhältnisse zweier begriffener Objekte zu einander.

A. Nach der Beschaffenheit des begriffenen Objektes unterscheiden wir:

1. Realen und logischen Begriff, hier „logisch" im Gegensatz zu „real" genommen.

Das „reale" Objekt hat folgende Eigenschaften: a) entweder existiert es wirklich oder kann bloß existieren. b) Existiert es wirklich, so beeinflußt es unser Denken, unser Denken richtet sich nach ihm, nicht umgekehrt. Darum heißt es real; denn was reale Wirkung hat, ist selbst real. c) Aber auch wenn das Objekt nicht wirklich, sondern bloß möglicherweise existiert, ist es real; denn ob etwas existieren kann oder nicht, entzieht sich ebenso wie die wirkliche Existenz dem Einflusse unseres Denkens. Nicht weil wir etwas

---

1) Gerhardt, „Die philos. Schriften des Leibniz" 1880, IV, 424.

2) „Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam, ... clara ergo est cognitio, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. ... Confusa, cum scilicet non possum *notas* ad rem ab aliis discernendam sufficientes *separatim enumerare*. ... At distincta notio est, qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. .... In notionibus autem compositis, quia rursus notae singulae componentes interdum clare quidem, sed tamen confuse cog nitae sunt, ut gravitas, color, aqua fortis, aliaque quae auri notas ingrediuntur, hinc talis cognitio auri licet distincte sit, inadaequata est tamen. Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est adaequata, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint".

als möglicherweise existierend denken, so existiert es möglicherweise, sondern wir schreiben ihm in unserem Denken die mögliche Existenz zu, weil es zuvor schon diese mögliche Existenz besitzt. Also auch das bloß möglicherweise Existierende nötigt und bestimmt unser Denken und ist ein „reales" Objekt für unser Denken. Hätte Gott auch keinen Menschen geschaffen, so wäre „Mensch" doch ein „Ding", und der Begriff Mensch ein realer Begriff. Worin das Mögliche als solches begründet ist, lehrt die Ontologie.

Logisch, im Gegensatz zu real, ist ein Objekt, welches bloß Terminus oder Erzeugnis unseres Denkens, bloß gedacht ist, ein Objekt. das der Denktätigkeit nicht vorausgeht und dieselbe bestimmt, sondern ausschließlich Frucht und Ziel des Denkens ist: cujus esse est cognosci. Geht unser Denken auf ein bloß logisches Objekt, so ist das Denken von allem anderen unabhängig, es setzt den Akt nur und rein aus sich. In diesem Falle ist, wenn man den Denkakt und sein Objekt einander gegenüber stellt, das Denken das erste, das Objekt das zweite, während das reale Objekt das erste und das Denken das zweite ist.

Innerhalb des bloß logischen Objektes müssen wir noch eine Unterscheidung treffen.

Zum logischen Objekt wird häufig auch ein Gegenstand gemacht, der an sich Objekt realen Denkens ist. Allein weil er nicht so gedacht wird, wie er ist, sondern insofern und insoweit ein Denken auf ihn geht, insoweit er also schon durch einen früheren Denkakt gedacht ist, so ist er nur logisches, durch das Denken erzeugtes Objekt, z. B. das Subjekt in dem Satze: der Mensch, wie unser abstrahierendes Denken ihn auffaßt, ist immer derselbe.

Da nun das Denken, welches auf den Gegenstand geht, nicht das Existieren oder Existierenkönnen dieses Gegenstandes ist, sondern nur ein Vorgang in unserem Geiste in bezug auf den Gegenstand, so ist ein Gegenstand, der und insofern auf ihn unser Denken geht, nicht ein Gegenstand, der existiert oder existieren kann. Denn unser Denken kann auch auf einen Gegenstand gehen, der nicht existiert und nicht existieren kann, und umgekehrt existiert ein Gegenstand wirklich oder möglicherweise, auf welchen unser Denken nicht geht. „Ein Gegenstand ist wirklich oder möglich", ist nicht dasselbe wie: „auf den Gegenstand geht unser Denken, er ist gedacht". Denken und Sein sind nicht identisch. Die Eigenschaft, ein Gegenstand zu sein, auf welchen unser Denken geht, ist nicht eine Eigenschaft, die einem wirklichen oder möglicherweise existierenden Dinge innerlich anhaftet und ihm darum ohne unser Denken zukommt, sondern ist vielmehr eine Eigenschaft des Geistes, das Sichbeziehen des Geistes auf den Gegenstand.

Daraus ergibt sich: denke ich einen Gegenstand bloß, insofern und inwieweit auf ihn unser Denken geht, so denke ich zunächst ein Denken; ein Ding aber denke ich bloß, insofern jener Gegenstand Inhalt dieses Denkens

d. h. insofern er ens rationis objectivum ist. Er kann als solches, da Denken und Sein nicht identisch sind, gar nicht existieren.

Es ist für den Anfänger verführerisch, daß wir die dem Geiste zukommende Eigenschaft des Denkens passivisch dem Gegenstand, auf welchen das Denken geht, zuschreiben. Statt zu sagen: „Der Baum, den ich sehe", sagen wir: „Der gesehene Baum". Statt zu sagen: „Das Ding, welches mein Verstand denkt", sagen wir: „Das gedachte Ding". Allein um dieses Objekt, wie es hier in Frage kommt, zu finden, müssen wir doch immer in unserem Geiste einkehren, wir müssen unseren Denkakt untersuchen; nur in ihm werden wir den Gegenstand als dessen Terminus und Ziel finden, sonst nirgends. Folglich ist der Gegenstand, auf den und insofern auf ihn unser Denken geht, kein reales Objekt, und so aufgefaßt kein realer, sondern ein logischer Begriff.

Einen bloß logischen Begriff erhalten wir auch, wenn wir einen realen Begriff durch Negation seines Inhaltes entkleiden, z. B. Blindheit; ferner wenn wir reale Begriffe, die einander widersprechen, zusammenfassen, z. B. viereckiger Kreis.

2. Konkreter und abstrakter Begriff. Die Scholastik, angeblich seit Skotus[1]), spricht von einer doppelten Abstraktion. a) Es wird aus der Summe der Qualitäten ein und desselben Gegenstandes eine derselben besonders hervorgehoben, während die anderen unbeachtet bleiben. Ähnlich wird aus der Summe von Wesensmerkmalen (notae), die demselben Gegenstand zukommen, eines betont, die übrigen bleiben ungedacht. b) Angesichts einer Mehrzahl von Gegenständen mit einem gleichen Merkmal, die im übrigen verschieden sind, beachten wir bloß jenes gemeinsame Merkmal und schreiben dem Träger desselben Allgemeinheit zu.

Die erste Abstraktion heißt formelle (formalis vel formae), die letztere heißt universelle (abstractio totalis, abstr. universalis = Heraushebung des Allgemeinen, des mehreren Gemeinsamen).

Hier reden wir bloß von der abstractio formalis; denn nur der Begriff, welcher durch diese gewonnen ist, steht in einem Gegensatz zum konkreten.

Die Summe von Qualitäten, unter welchen uns ein sinnlicher Gegenstand erscheint, sind nicht ebensoviele selbständige Dinge oder Realen, wie Herbart wollte[2]), sondern sie sind nur Erscheinungen oder Äußerungen eines Dinges. Um dies auszudrücken, um die Unselbständigkeit der Qualitäten und ihre Zugehörigkeit zu einem andern anzudeuten, sprechen wir sie als adjektivische Prädikate jenes andern aus oder, wenn substantivisch, in abstrakten Formen.

---

1) Prantl, Geschichte der Logik, 1867, Bd. 3, Seite 363.

2) Herbarts Werke, herausgegeben von Hartenstein, 1851, Bd. 4, Seite 105 ff.

Die substantivische Ausdrucksweise bezeichnet nämlich ein für sich Seiendes; wird nun auch ein nicht für sich Seiendes substantivisch ausgedrückt, so muß doch noch irgendwie auch die Unselbständigkeit hervorgehoben werden, und das geschieht durch die abstrakte Form des Substantivs.

Der Unterschied zwischen dem konkreten und abstrakten Ausdruck für eine Qualität ist der, daß der konkrete nicht bloß die unselbständige Realität als solche, sondern zugleich jene andere bezeichnet, auf welche sich erstere stützt; die abstrakte Ausdrucksweise hingegen bezeichnet bloß die unselbständige Realität als solche.

Darnach ergibt sich von selbst das Verständnis der Definitionen: conceptus concretus designat proprietatem vel formam ut afficientem aliquod subjectum; conceptus abstractus designat proprietatem vel formam praecisam a subjecto.

Betrachten wir das Verhältnis, in welchem Subjekt und Form stehen, so ergeben sich die Arten des konkreten Begriffes.

Den Namen proprietas vel forma erhält erstlich eine Realität, weil sie, einer anderen zugehörig und aus ihr entspringend, dieselbe charakterisiert. Da letztere im allgemeinen ohne erstere existieren kann, so geben sie zusammen ein concretum *physicum* (quia forma est realiter distincta a subjecto).

Wir haben zweitens bestimmte Kennzeichen dafür, daß der Realgrund der verschiedenen Arten von Erscheinungen eines bestimmten singulären Dinges nicht gänzlich dieses Ding selbst ist, sondern bloß das, wodurch das singuläre Ding gerade dieses so beschaffene und kein anderes ist. Petreitas non est Petrus, sed id quo Petrus est Petrus et non alius [1]). Weil nun der Realgrund für die Erscheinungen wiederum nichts für sich Seiendes ist, sondern dem zukommt, welchem er Realgrund der Erscheinungen ist, so drücken wir den Realgrund der Erscheinungen oder die Wesenheit in abstrakten Substantiven aus; z. B. humanitas. Zwischen dem Realgrund der Erscheinungen und demjenigen, welchem er Realgrund der Erscheinungen ist (dem Subjekte), z. B. homo, besteht aber nicht der Unterschied eines Dinges von einem andern, die beide von einander getrennt in der Existenz erhalten werden könnten. Darum sagen wir, sie bilden zusammen ein concretum *metaphysicum* (forma non est realiter distincta a subjecto, sed subjectum intrinsece determinans).

Ja wir ziehen sogar das Verhältnis von Denkakt und Gedachtem an. Der Denkakt ist unselbständig, er kann nicht bestehen ohne ein Gedachtes; anderseits aber bestimmt er das Gedachte, freilich nicht dessen innere Natur, sondern er bestimmt das Gedachte äußerlich, indem er es zu seinem Ziele macht. Darum wird auch das Verhältnis von Denkakt und Gedachtem als

1) Vergl. das Dogma der Inkarnation.

das zwischen Form und Subjekt bezeichnet. Beide zusammen bilden ein concretum *logicum* (forma est sola extrinseca determinatio). Jeder conceptus logicus im Gegensatz zum realen Begriff ist ein konkreter logischer Begriff, z. B. das „Gedachte"; das „durch Abstraktion Gewonnene".

3. Komplexer und inkomplexer Begriff.

Der komplexe Begriff bezeichnet mehrere Realitäten, von welchen eine die andere bestimmt, und die somit zusammen bloß ein Ding bilden. „Philosoph" bezeichnet einen Menschen, der die Befähigung hat, philosophisch zu wirken, oder der dies wirklich tut. Die menschliche Natur ist von der philosophischen Wirksamkeit real trennbar, jedoch ist der Philosophierende nur eines; darum ist „Philosoph" ein komplexer Begriff.

Der inkomplexe Begriff bezieht sich auf eine einzige Realität z. B. „Mensch".

Der inkomplexe Begriff ist bald einfach, bald zusammengesetzt, je nachdem er aus einem oder mehreren Wesensmerkmalen besteht. Einfache Begriffe im vollsten Sinne gibt es wenige, z. B. Ding. Dagegen können wir von Begriffen reden, die einfacher sind als andere. „Lebewesen" ist ein einfacherer Begriff als „Mensch"; doch ist auch „Lebewesen" schon an sich ein zusammengesetzter Terminus.

Ist schon mancher inkomplexe Begriff zusammengesetzt, dann um so mehr jeder komplexe.

B. Nach der Ausdehnung des begriffenen Objektes

unterscheiden wir singuläre, distributiv allgemeine und kollektiv allgemeine Begriffe.

Singulär ist jener objektive Begriff, der aus Merkmalen besteht, infolge deren er von einem einzigen Dinge als Prädikat ausgesagt werden kann, z. B. dieser Mensch.

Der allgemein kollektive Begriff besteht aus Merkmalen, die nur von einer Vielheit von Dingen, falls dieselben verbunden sind, realisiert werden; er kann darum auch nur von einer Vielheit von Subjekten, dieselben zusammengefaßt, prädiziert werden.

Die größte Wichtigkeit kommt dem universell distributiven Begriff zu. Der eigentlich logische oder in der Logik zu betrachtende Begriff muß universell distributiv sein. Er ist auf viele Subjekte als deren Prädikat anwendbar und zwar auf jedes einzelne seinem ganzen Inhalte nach; z. B. A, B 2c. sind Menschen, d. h. A schließt alle Merkmale in sich, aus welchen der Begriff „Mensch" besteht, ebenso B 2c. A ist Mensch, B ist Mensch. Hingegen wenn ich sage: die Bayern sind ein Volk, so kann ich den Satz nicht auflösen in: Dieser Bayer ist Volk; jener Bayer ist ein Volk.

Wir stellen uns zunächst zwei Fragen:

a) Wie gelangen wir zu einem Denkakt, dessen Inhalt (conceptus

obj.) ein universale distributivum ist, d. h. eines, das von vielen aussagbar ist und zwar von diesen allen nach seinen sämtlichen Merkmalen?

b) Welches ist näher der Inhalt eines Denkaktes, dessen Inhalt (conc. obj.) ein universale distributivum ist?

ad a. Fassen wir etwa die humanitas des Petrus auf, ohne auf die Eigentümlichkeit zu achten, welche sie als humanitas gerade des Petrus hat, und fassen wir die humanitas des Paulus auf, ohne auf die Eigentümlichkeit zu achten, die sie als humanitas gerade des Paulus hat, so fassen wir etwas, nämlich humanitas, auf, aber wir fassen nicht auf, wodurch dieses etwas (humanitas) im einen und anderen Fall näher bestimmt ist, und wodurch darum dieses etwas im einen und andern Fall anders ist und sich unterscheidet. Wir denken sie (die humanitas) nicht als verschieden, wir denken sie nicht als zwei; wir denken bloß das, was in der Wirklichkeit verschieden und darum eine Mehrheit ist, aber wir denken nicht, daß es in Wirklichkeit verschieden oder eine Mehrheit ist. Daß wir humanitas nicht als unterschieden und nicht als eine Mehrheit denken, ist nach dem Gesagten nicht die Frucht eines positiven Denkens, d. h. des Denkens von etwas, was in den zwei Individuen (Petrus und Paulus) gar nicht vorhanden wäre, sondern vielmehr die Frucht eines Nichtdenkens von etwas, was in ihnen wirklich gegeben ist. Mit anderen Worten: Denken wir, obschon Petrus und Paulus vor uns stehen und unsere äußeren Sinne affizieren, doch bloß „Mensch", so denken wir nichts, wozu uns nicht die Außenwelt Anlaß gegeben hätte oder was nicht objektiv wäre; wir denken auch nichts hinweg, wir negieren nichts, sondern wir lassen bloß Einiges, nämlich die individuellen Bedingungen, ungedacht. Darum ist dieses etwas, was wir noch denken, wenn wir die individuellen Bedingungen nicht mehr denken, etwas Reales, ein von unserem Denken Unabhängiges; denn es ist vorhanden im Petrus sowohl als auch im Paulus, weil aus ihnen heraus gedacht. Nur das, was wir nicht denken, ist teils nicht in Paulus (die nähere Bestimmung, welche humanitas im Petrus hat), teils nicht in Petrus (die nähere Bestimmung, welche die humanitas im Paulus hat). Das, was wir wirklich noch denken, können wir darum sowohl von Petrus als von Paulus aussagen, wir haben einen conc. objectivus, der von mehreren existierenden Dingen als Subjekten aussagbar ist. Wir haben einen Denkakt, dessen Inhalt ein universale distributivum ist. Allgemeiner können wir sagen: Wir haben dann einen Denkakt, dessen Inhalt ein universale distributivum ist, wenn wir eine Natur so denken, daß die individuellen Bestimmungen, die sie an sich einschlösse, von uns ungedacht bleiben; denn dadurch wird die betreffende Natur von vielen Subjekten aussagbar.

Der Denkakt, welcher ein universale distributivum zum Inhalte hat, ist demnach ein ganz eigentümlicher und führt den Namen abstractio uni-

versalis, von welcher bereits oben (Seite 11) die Rede war. Abstraktion ist Denken vermischt mit Nichtdenken.

ad b. Daraus ergibt sich nun leicht, welches näher der Inhalt eines Denkaktes ist, der zum Inhalt ein universale distributivum hat. Dieser Inhalt ist eine Natur, welche von vielen Subjekten aussagbar ist, weil sie verschiedene individuelle Bestimmungen zuläßt. Hingegen gehört nicht zum Inhalt: α) daß die Natur gedacht ist; ihr Gedachtsein ist keine nota des Gesamtinhaltes jenes Denkaktes. β) Zum Inhalt gehört nicht, daß die individuellen Bedingungen nicht gedacht sind; ihr Nichtgedachtsein ist kein Teil des Inhaltes und ist nicht gedacht durch jenen Denkakt. γ) Zum Inhalt gehört nicht, daß die Natur prädiziert werden kann von vielen; das Prädiziertwerdenkönnen ist nicht gedacht, ist nicht nota.

Durch eine Reflexion (notio logica) auf den Denkakt, der ein universale distributivum zum Gegenstand hat, können wir jedoch die von vielen Subjekten aussagbare Natur auch denken als eine solche, welche der Intellekt denkt, als eine, zu deren notae der Intellekt die individuellen Bestimmungen nicht hinzudenkt, als eine, welche wir von vielen prädizieren. Der Inhalt dieses reflexen Denkaktes ist demnach ein viel reicherer als der Inhalt des direkten Denkaktes, der ein universale distributivum zum Gegenstand hat. Der Inhalt des reflexen Denkaktes besteht nicht bloß aus der prädizierbaren Natur selbst; seine weiteren notae sind: das Gedachtsein der Natur, das Nichtgedachtsein der individuellen Bestimmungen, endlich das Prädiziertwerdenkönnen von vielen Subjekten. Kurz, zum Inhalt des reflexen Denkaktes gehören auch jene notae, die wir vom Inhalt jenes direkten Aktes, der sich auf ein universale distributivum bezieht, oben ausdrücklich ausgeschlossen haben. Diese notae sind im Vergleich zur aussagbaren Natur freilich lauter denominationes extrinsecae.

Daraus ergibt sich nun eine Einteilung oder besser eine verschiedene Benennung des universale oder des Inhaltes eines Denkaktes, der auf Vieles geht.

α) Ein von vielen Subjekten aussagbarer Denkinhalt, oder der Inhalt des oben beschriebenen direkten Erkenntnisaktes, kurz das universale destributivum heißt universale *metaphysicum*; es heißt metaphysisch, weil es real oder von unserem Denken unabhängig von vielen Dingen gilt.

β) Hingegen der Inhalt des beschriebenen reflexen Aktes heißt universale *logicum*. Dieser Denkinhalt oder das universale logicum schließt außer einer von vielen giltigen Natur noch die wiederholt genannten Merkmale in sich, die freilich nicht innere Merkmale dieser Natur sind, sondern Beziehungen des Geistes auf sie. Wer aber den Inhalt des reflexen Denkaktes oder das universale logicum denken will, muß auch diese Beziehungen des Geistes auf die von vielen giltige Natur miteindenken; eben darum muß er reflektieren, in sich selbst zurückkehren; nur so erfaßt er nicht bloß die Natur

selbst, sondern auch den Geist, der denkend auf sie geht. Der Geist geht aber auf diese Natur dreifach: sie auffassend, dabei von den individuellen Bedingungen abstrahierend, endlich sie von vielen Subjekten prädizierend. Nach diesen Vorgängen im Geist, die auf die Natur sich beziehen, wird die Natur selbst genannt eine aufgefaßte, eine abstrakte, eine prädizierte oder prädizierbare. So ist also das universale logicum folgender conceptus objectivus: Natur, aufgefaßt, abstrakt, von vielen prädizierbar.

Die Natur, aufgefaßt ist aber = die Natur, wie sie terminus oder Objekt des Denkaktes ist; folglich ist die Natur, formell als aufgefaßt genommen, nichts Reales, sondern ens rationis objectivum. Ebenso ist die Natur, abstrakt = Terminus oder Objekt des Aktes der Abstraktion; ähnlich die Natur, prädizierbar.

Universale logicum und metaphysicum unterscheiden sich demnach auch dadurch, daß ersteres ein ens rationis objectivum, hingegen letzteres ein realer Denkinhalt ist. Näher werden wir sagen, ersteres sei ein concretum logicum; denn es besteht nicht bloß aus Denkakt, sondern aus Denkakt und Natur, auf welche der Denkakt geht: Mensch, aufgefaßt, abstrakt, prädizierbar.

Zum Schlusse erklären wir noch einige Phrasen. Man sagt: wir denken ein universale *logicum*, oder der Inhalt eines Denkaktes ist ein universale logicum, wenn wir eine von vielen giltige Natur als eine denken, ferner als vielfache, oder kurz: als universell. Wie stimmt dies mit unseren bisherigen Erklärungen zusammen? Ist es das gleiche zu sagen: „ich denke eine Natur als aufgefaßt, als abstrakt und von vielen prädizierbar“ und „ich denke sie als eine und vielfache“ oder „ich denke sie als universell?“ Wir müssen die Frage bejahen.

Wann denken wir eine von vielen Subjekten giltige Natur als eine? Wie stellen wir es an? Es genügt nicht, die individuellen Bestimmungen, in welchen sie vorkommt, nicht zu denken, sondern ich muß hinzufügen, daß dieselben vom Denkinhalt ausgeschlossen seien; dann ist nicht bloß der Denkinhalt einer, sondern erscheint auch als einer und wird als einer gedacht. Es ist darum gleichwertig, ob ich sage: wir denken eine Natur als eine solche, die gedacht wurde und zwar, die so gedacht wurde, daß dabei die individuellen Bestimmungen nicht mitgedacht wurden, oder ob ich sage: wir denken die Natur als eine aufgefaßte und abstrakte, oder endlich: wir denken sie als eine.

Wann denken wir eine Natur als von vielen aussagbar, als eine vielfache, als ein praedicatum multorum? Voraus müssen wir sie bereits als eine einzige aufgefaßt haben. Wie dies geschieht, haben wir eben gesehen. Daß sie zuerst als eine aufgefaßt sein muß, versteht sich; denn ein und dieselbe muß von vielen Subjekten giltig sein.

Darauf beziehen wir sie auf die vielen Subjekte und prädizieren sie von ihnen oder erklären sie wenigstens als prädizierbar von denselben. Das

ist genau dasselbe, wie wenn wir sagen: ich erkenne sie als vielfache, nämlich als vielfach prädizierbar. Ein anderes „vielfach" besteht nicht.

Endlich statt zu sagen: „Wir denken eine Natur sowohl als eine wie als vielfache", oder „daß sie als eine von vielen aussagbar ist." sagen wir kürzer: „sie ist ein universale".

Danach verstehen sich die üblichen Definitionen von selbst. Universale *metaphysicum* est universale consideratum in seipso (non ut unum vel multum), prout scilicet dicit quandam naturam (non relationem), quae per definitionem exprimitur.

Universale *logicum* est universale, consideratum ut quid unum, relativum ad inferiora (non in seipso, non natura), quae illud participant et ab illo denominantur.

C. Nach der Art, wie die Begriffe in uns entstehen unterscheiden wir hauptsächlich intuitive und abstraktive Begriffe.

Zu einem Begriff kommt es bloß, wenn das Begriffene irgendwie auf unsere Erkenntnis einwirkt. Dies kann auf dreifache Weise geschehen: a) Das Begriffene verbindet sich selbst, ohne Zuhilfenahme eines von ihm verschiedenen Mittels, mit unserer Erkenntniskraft. b) Das Begriffene verbindet sich zwar nicht selbst und unmittelbar mit dem Erkenntnisvermögen, jedoch erzeugt es von sich selbst ein Bild in der Denkkraft. c) Etwas vom Begriffenen Verschiedenes erzeugt in der Erkenntniskraft von sich ein Bild, welches jedoch auch zur Erkenntnis des Begriffenen führt.

Unmittelbar verbinden sich mit unserer Erkenntniskraft bloß bestimmte Vorgänge an unserem Ich. Ihre Erkenntnis ist intuitiv und zugleich reflex, z. B. ein Begriff von unserem Wollen, Denken 2c.

Ein Bild von sich selbst erzeugen in unserem Denkvermögen bloß die sinnlichen Qualitäten, weil nur sie auf unsere Sinnlichkeit einwirken. Ihre Erkenntnis ist eine intuitive, jedoch direkte, z. B. der Begriff von Farbe, Ton.

Sämtliche direkte, intuitive Begriffe haben das Gemeinsame, daß sie stets auf existierende Dinge gehen, ferner auf Dinge, die zugleich eine Vorstellung von sich hervorrufen in unserer Sinnlichkeit.

Ein vom Begriffenen Verschiedenes ruft zunächst und unmittelbar ein Bild von sich selbst hervor und führt wegen eines Konnexes mit dem Begriffenen zugleich zur Erkenntnis des Letzteren. Je nachdem der Konnex zwischen dem Begriffenen und dem, welches zu seiner Erkenntnis führt, beschaffen ist, können wir zwei Fälle unterscheiden: entweder sind das Begriffene und das zu seiner Erkenntnis Führende von einander getrennt und verhalten sich wie äußere Ursache und äußere Wirkung; oder aber sie bilden zusammen nur ein Ding und verhalten sich wie Wesen und Erscheinung. Von Gott, zu dessen Erkenntnis uns die Welt führt, haben wir einen abstraktiven Begriff; ebenso von der Wesenheit (= Realgrund der

Erscheinungen), zu welcher uns die Erscheinungen in früher dargelegter Weise (Seite 5) führen.

Wir definieren darum den intuitiven Begriff als jenen, der Existierendes auffaßt, insofern es mit eigener Realität auf unseren Intellekt wirkt; der abstraktive Begriff ist jener, der Existierendes oder Nichtexistierendes betrachtet, wenn es nur auch im ersteren Falle nicht mit der eigenen Realität im Intellekt den eben stattfindenden Erkenntnisakt erzeugt.

D. Nach dem Verhältnis zweier Begriffe oder Objekte zu einander.

Vergleicht man Begriffe mit einander, so erhalten sie dadurch verschiedene Denominationen und es ergeben sich neue Einteilungen. Wir unterscheiden:

1. Identische und diverse Begriffe. Identisch im vollen Sinn sind Begriffe, welche bei verschiedenen Sprachzeichen den gleichen Inhalt (notae) haben und darum in gleicher Weise zu definieren sind. Die Zweiheit, resp. Verschiedenheit liegt bloß im Sprachzeichen. Diese Identität heißt formal, insofern nicht bloß das durch die zwei Begriffe Aufgefaßte dasselbe ist, sondern auch die Auffassung und der Gesichtspunkt, unter welchem das Objekt aufgefaßt wurde. „Mensch“ und „vernünftiges Sinneswesen“ sind formal identische Begriffe.

Häufig sind zwei Begriffe identisch in bezug auf das Objekt, welches sie auffassen, nicht aber in bezug auf die Gesichtspunkte, unter welchen sie es auffassen. Man sagt, sie sind nur materiell identisch. In jedem Urteil müssen Subjekt und Prädikat mindestens materiell identisch sein, z. B. das Feuer ist erwärmend. „Feuer“ und „erwärmend“ bezeichnen dieselbe Sache, jedoch nach verschiedener Beziehung.

Zwei Begriffe, die nicht identisch sind, heißen divers.

2. Diverse Begriffe sind entweder übereinstimmend oder widersprechend.

Übereinstimmend sind zwei Begriffe, falls sie vom selben Subjekte ausgesagt und darum auch zu einem einzigen komplexen oder zusammengesetzten Begriff verbunden werden können. Von der Bibel kann ich sagen, sie sei ein Buch, und, sie sei etwas Heiliges. „Buch“ und „heilig“ sind demnach übereinstimmende Ideen. Ich kann sie verbinden und etwa sagen: die Bibel ist ein heiliges Buch.

Widersprechend sind Begriffe, welche nicht zu gleicher Zeit und nach derselben Beziehung vom selben Subjekt prädiziert werden können. Wir erwähnen hier nur zwei Arten von widersprechenden Begriffen: kontradiktorische und konträre.

Ein Begriff verhält sich zu einem anderen kontradiktorisch, wenn der Inhalt des einen durch den anderen negiert wird. „Sein“ —

„Nichtsein“; „Mensch“ — „Nichtmensch“. Von beiden Begriffen ist notwendig einer negativ, der andere positiv. Natürlich können derartige Begriffe nicht zugleich vom nämlichen Subjekt ausgesagt werden. Petrus ist ein Mensch oder keiner. Er kann nicht zugleich Mensch sein und nicht Mensch sein.

Für konträre Begriffe gibt Aristoteles[1]) folgende Merkmale an:

a) Sie gehören demselben Genus an, d. h. sie kommen nicht bloß im Begriff „Sein“ überein[2]). „Schwarz“ und „weiß“ kommen im Genus „Farbe“ überein.

b) Sie kommen beide demselben Subjekte zu, ausgenommen den Fall, daß einer naturnotwendiges Prädikat ist; denn im letzteren Falle könnte ihm der andere niemals zukommen. „Kalt“ und „warm“ sind konträre Begriffe; vom „Feuer“ kann aber immer nur einer ausgesagt werden[3]). Hingegen ein anderer Gegenstand kann jetzt kalt, dann warm sein.

c) Es gibt auch konträre Begriffe, von welchen in einem Zeitpunkt keiner dem Subjekte zukommt, obschon beide ihm zukommen könnten[4]). Ein Körper muß weder weiß noch schwarz sein, er kann eine dritte Eigenschaft besitzen, die ebenfalls zum Genus Farbe gehört. Dies ist der Fall, so oft es zwischen den in konträren Begriffen bezeichneten Formen eine mittlere gibt, d. h. ein Positives, welches, von den beiden ausgedrückten Formen verschieden, dem gleichen Genus angehört. Daß es eine solche mittlere Form gibt, erkennt man gerade an der Möglichkeit, daß, obschon eine der beiden Formen, die dem Subjekte zukommen können, ihm nicht zukommt, doch auch die andere ihm nicht zukommen muß[5]).

In bezug auf ein Subjekt, das der beiden unverträglichen Eigenschaften gar nicht fähig ist, kann man nicht sagen, dieselben seien „konträr“; in bezug auf ein solches Subjekt sind sie unvergleichbar, z. B. krank und gesund in bezug auf den Stein.

d) Aristoteles gibt noch ein letztes Merkmal konträrer Begriffe an[6]): Im selben Genus, dem sie angehören, müssen sie am fernsten von einander stehen. Vom genus, in welchem die konträren Begriffe übereinkommen, muß darum das alte Wort gelten: magis et minus suscipiunt. Von den Farben sind bloß „weiß“ und „schwarz“ im strengen Sinn konträr.

Von den privativ und relativ entgegengesetzten Begriffen werden wir leichter bei gegebener Gelegenheit, in der Ontologie reden.

---

1) 11 b 11 ff., wo er überhaupt von deu opponierenden Ideen handelt.

2) Ibid. 14 a 19: ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν, ἢ αὐτὰ γένη εἶναι.

3) Ibid. 13 a 17.

4) Ibid. 12 a 1 ff.

5) Ibid. 12 a 10: ὧν δέ γε μὴ ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, τούτων ἔστι τι ἀνὰ μέσον πάντως.

6) Ibid. 6 a 17: Τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὁρίζονται.

3. Manche Begriffe rufen einander hervor, andere nicht; erstere heißen konnexe, letztere disparate.

Wenn zwei Begriffe einander hervorrufen, so wirkt der bereits vorhandene Begriff auf die Seele und macht den andern erstehen. Das Entstehen des neuen Begriffes ist immer ein psychologisches Vorkommnis. Insofern geht vorliegende Einteilung der Begriffe von einem psychologischen Gesichtspunkte aus.

Der Grund jedoch, warum ein Begriff den andern hervorruft, kann sein die Tatsache, daß der erstere entitativ in der Seele vorhanden ist, es kann aber auch sein repräsentativer Charakter sein. Im ersteren Falle haben wir einen psychologischen, im letzteren einen logischen Grund für das psychologische Faktum der Entstehung eines zweiten Begriffes [1]).

Bei den logisch konnexen Begriffen führt das Objekt, allerdings nur insofern es erkannt ist, zum neuen Begriff. Das erkannte Objekt schließt nämlich das Objekt des neuen Begriffes irgendwie in sich, insofern beide in Beziehung stehen. Das, wodurch ersteres Objekt zu letzterem in Beziehung steht, muß natürlich im bereits vorhandenen Begriff ausgedrückt sein. Nicht „Mensch", sondern „zeugender Mensch" oder „Vater" führt zum Begriff „Sohn". Eine hierhergehörige Beziehung zweier Objekte ist ihre Abhängigkeit von einander. Häufiger ruft eine sinnliche Vorstellung eine andere früher gehabte hervor [2]). Nach Herbart wären konträre Begriffe nicht konnex, sondern würden einander hemmen [3]). Ostermann [4]) zeigt das Gegenteil.

Psychologisch konnexe Begriffe sind solche, die einander hervorrufen, weil sie schon einmal zugleich in der Seele vorhanden waren u. s. w.

Häufig sind Begriffe sowohl logisch als psychologisch verknüpft.

Drittes Kapitel.

Gliederung des universellen Begriffes.

Wenn wir das allgemeine Urteil zum Mittelpunkt der formalen Logik machen und darum seinem Element, dem allgemeinen Begriff, ein eigenes Kapitel widmen, so liegt darin eine ganze Weltanschauung, die sich in die Logik eindrängt. Was Modernen eine veraltete Spielerei ist, ist uns Realisten das wertvolle und unentbehrliche Gefäß zur Aufnahme der Wahrheit.

1) Vergl. Hume, eine Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes, übersetzt von Kirchmann 1884⁴, Seite 26 ff. Dazu die Kritik, Seite 260.

2) Ruft der Anblick eines Mannes, der meinem Vater ähnlich ist, in mir die Vorstellung des letzteren hervor, so ist dies ein rein psychologischer Vorgang. Nicht etwa weil ich schon im voraus die Ähnlichkeit des Mannes mit meinem Vater erkenne, entsteht die Vorstellung meines Vaters, sondern zuerst ruft die Vorstellung des Mannes, der meinem Vater objektiv ähnlich ist, in mir die Vorstellung meines Vaters hervor, darauf erst vergleiche ich beide und erkenne sie als ähnlich.

3) Werke, herausgegeben von Hartenstein, 1850, Bd. 5, Seite 324.

4) Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie, 1894², S. 41 ff.

Wir bestimmen hier den allgemeinen Begriff noch näher gegenüber dem analogen; darauf teilen wir die Universalien ein und zwar vom Standpunkt, wie sie sich zum Gesamtbegriff der in ihnen bezeichneten Individuen verhalten (Prädikabilien); dann vom Standpunkt der Beschaffenheit der Erscheinungen, deren Realgrund sie ausdrücken (Prädikamente); endlich besprechen wir das Verhältnis beider Einteilungen zu einander.

A. Der streng allgemeine Begriff im Gegensatz zum analogen.

Ein universell distributiver Begriff ist jener, der nach seinem gesamten immer gleichen Inhalt von mehreren Subjekten prädiziert wird. Darum genügt es nicht, daß bloß die Bezeichnung des von einem und die Bezeichnung des von einem anderen Ausgesagten dieselbe ist. Ist bloß die Bezeichnung dieselbe, so haben wir keinen universellen Begriff, sondern nur einen universellen Namen oder Terminus. Die so mit demselben Namen bezeichneten Dinge heißen aequivoca oder gleichnamige, falls dem gleichen Namen jedesmal ein durchaus verschiedener Inhalt entspricht. Aequivoca sunt, quorum nomen est commune, sed ratio secundum illud nomen est omnino diversa. „Äquivok" auf Dinge angewendet, kann bloß im Plural gebraucht werden. Dagegen können wir von einem terminus aequivocus reden, d. h. von einer gleichlautenden Bezeichnung, der ein verschiedenes Bezeichnetes entspricht. „Hund" gebraucht vom bekannten Gestirn und dem Beschützer unseres Hauses ist ein terminus aequivocus; sie selbst sind res aequivocae. Die Gleichheit des Namens ist rein willkürlich gewählt, die Dinge selbst geben keinen Anlaß dazu. Aequivocus oder „bloß gleichnamig" heißt in bezug auf das Bezeichnete „doppelsinnig", „zweideutig".

Häufig hat ein von mehreren Subjekten distributiv ausgesagter Begriff zwar immer denselben Inhalt, allein die Subjekte stehen zu diesem Inhalt des allgemeinen Begriffes in verschiedener Beziehung. Ein Subjekt kann zum Inhalt eines von ihm ausgesagten Begriffes hauptsächlich folgende Beziehungen haben: Das Subjekt kann Träger der im Begriff ausgedrückten Form sein; oder Ursache, oder Zeichen, oder Gelegenheit, oder Erhalter rc. Ein allgemeines Prädikat, zu welchem die Subjekte, von denen es ausgesagt wird, in verschiedener Beziehung stehen, heißt ein analog universeller Begriff, und zwar kommt ihm die Analogie der Zuteilung (analogia secundum attributionem) zu; z. B. sagen wir: Der Mensch ist gesund; die Arznei ist gesund; die Gesichtsfarbe ist gesund. Der Mensch verhält sich zur Gesundheit als Subjekt, die Medizin als Ursache, die Gesichtsfarbe als Zeichen. „Gesund" ist darum ein conceptus analogus secundum attributionem. Die Subjekte selbst (Mensch, Medizin, Gesichtsfarbe) sind res analogae, oder besser analogatae. Ein anderes Beispiel: die freie Handlung ist sittlich (Trägerin der Sittlichkeit); das Gesetz ist ein sittliches (d. h. es macht, daß die nach ihm gesetzte Handlung sittlich ist; Ursache);

das Verdienst ist ein sittliches (ein Verdienst, gewirkt durch eine sittliche Handlung, Wirkung); die Tugend ist sittlich (ihre Äußerungen sind sittliche Handlungen); die Idee ist eine sittliche (bezieht sich auf sittliche Handlungen, schreibt sie vor, ordnet sie) u. s. w.

Bezüglich des Verhältnisses von Subjekt und der im analog universellen Begriff ausgesprochenen Form sei als weiterer Unterschied angegeben: 1. dem einen Subjekt kann die Form unabhängig von anderen Subjekten zukommen, diesen anderen hingegen mit Abhängigkeit von ersterem, z. B. Gott ist weise; der Mensch ist weise. Die Eigenschaft „Weisheit" kommt beiden Subjekten als Trägern zu, aber die Weisheit Gottes ist eine nur von und aus ihm kommende Bestimmung; die Weisheit des Menschen eignet ihm mit Abhängigkeit von der Weisheit Gottes. Auch solche analog universelle Begriffe nennen wir analogi secundum attributionem. 2. Aus dem angeführten Beispiel ergibt sich, daß die in einem analogen (secundum attribut.) Begriff bezeichnete Eigenschaft sämtlichen Subjekten als Trägern, d. h. innerlich zukommen kann; häufiger kommt sie bloß dem einen innerlich, den andern äußerlich zu, d. h. letzteren wird die Form zugesprochen, weil sie zu ersterem in Beziehung stehen. Die „Gesundheit" ist innerlich bloß dem Menschen; der Farbe, der Medizin ist sie äußerlich.

Neben der Analogie der Zuteilung besteht eine solche des Verhältnisses oder der Ähnlichkeit (analogia secundum proportionem). Häufig wird nämlich für einen Begriffsinhalt oder eine Eigenschaft ein Wort gewählt, durch welches ausgedrückt wird, daß man die Eigenschaft nicht als die ganz gleiche in allen Subjekten bezeichnen will, sondern bloß als eine ähnliche, z. B. der Geist „sieht", — das Auge „sieht". Der Ausdruck „sieht", vom Geiste gebraucht, drückt einen ähnlichen Vorgang (Erkenntnis) aus, wie es das Sehen des Auges ist, doch nicht vollständig denselben. Dies ist auch hervorgehoben dadurch, daß nicht der neutrale Begriff „erkennen" gewählt wurde, sondern die spezifische Bezeichnung für den Vorgang im Auge. Ein anderes Beispiel: „Da werden Weiber zu Hyänen". „Hyänen" will bloß besagen: grausam. Allein dieser Ausdruck ist nicht gewählt, sondern jener, der eine eigentümliche Grausamkeit, eine besondere Modifikation derselben bezeichnet. Der Inhalt des Begriffes „Hyäne" = Grausamkeit, ist vom einen Subjekt ausgesagt, nicht genau derselbe, jedoch ein ähnlicher, wie er vom andern Subjekt ausgesagt wird.

Hingegen kommt der Inhalt des Begriffes sämtlichen Subjekten innerlich zu, und ohne Abhängigkeit von einander. Derartige Begriffe heißen analog universelle secundum proportionem. Ein conceptus analogus secundum proportionem ist also jener, der von mehreren Subjekten ausgesagt wird wegen einer durch ihn bezeichneten den verschiedenen Subjekten gemeinsam innerlichen Bestimmung, der aber zugleich eine Unähnlichkeit ausdrückt oder eine modale Verschiedenheit eben dieser gemeinsamen Bestimmung in

ihr selbst. Die Eigenschaft „sehen" kommt nicht bloß dem Geiste anders zu als dem Auge, sondern das mit „sehen" Ausgedrückte ist selbst oder in sich einigermaßen verschieden dort und hier.

Nunmehr können wir die übliche, beide Arten von analogen Begriffen zusammenfassende Definition angeben. Conceptus analogus est, qui aliquid significat, quod pluribus quidem commune est, sed diversa ratione. Auch die durch gleichen analogen Terminus bezeichneten Sachen, die Subjekte, von welchen der gleiche Begriff gilt, können analog genannt werden. Analoga sunt quorum nomen est commune, sed ratio secundum illud nomen est aliquo modo eadem, aliquo modo diversa.

Zum Schlusse sei bemerkt, daß in der Bezeichnung der Arten der Analogie keine Einheitlichkeit besteht.

Erst jetzt, nachdem wir die äquivoken und die analogen Begriffe ausgeschaltet, wird die Definition des universell distributiven Begriffes völlig klar. Nicht bloß dasselbe Wort, sondern inhaltlich derselbe Begriff muß von verschiedenen Subjekten ausgesagt werden und zwar immer in der gleichen Weise (nicht analog). Wir drücken diese näheren Bestimmungen der universell distributiven Begriffe dadurch aus, daß wir sie univoke nennen. Ähnlich den Subjekten eines analogen Terminus heißen die Subjekte eines univoken Terminus univoca. Univoca sunt quorum nomen est commune et ratio (= Inhalt, notae) secundum illud nomen est eadem, z. B. homo von mehreren menschlichen Individuen gebraucht.

B. Prädikabilien oder die Arten des Teilbegriffs.

Wir erklären zunächst den Grund der Einteilung und ihr Ziel; darnach nehmen wir die Einteilung selbst vor; ferner fragen wir, ob die Arten des universellen Teilbegriffes, wie das Universale überhaupt, nicht bloß logisch, sondern auch metaphysisch betrachtet werden können.

I. (Grund und Ziel der Einteilung.) Begriff im strengen Sinn ist nur „die Auffassung des gesamten Wesens mehrerer Individuen." Nota ist ein einzelnes Wesensmerkmal. So ist animal eigentlich nicht ein Begriff, sondern eine nota.[1]) Natürlich ist die nota allgemein wie der Begriff. — Im Gegensatz zum Begriff steht nicht bloß die nota, sondern auch die adäquate Auffassung individueller Subjekte. Letztere begreift die Subjekte nicht nur als Realgrund bleibender, sondern auch vorübergehender Erscheinungen. Z. B. die adäquate Auffassung von Petrus und Paulus heißt nicht bloß animal rationale, sondern schließt überdies Apostolus, Palaestinensis etc. ein. Im Zusammenhalt mit der adäquaten Auffassung nimmt „nota" eine weitere Bedeutung an, sie ist Merkmal überhaupt, Auffassung der individuellen Subjekte nach Erscheinungen irgend welcher Art.

Die notae, aus welchen irgend eine adäquate Auffassung individueller Subjekte sich zusammensetzt, nehmen nun nicht die gleiche Stellung in der-

1) Um zu wissen, ob eine Auffassung Begriff oder nur nota ist, muß ich sie gerade auf Individuen beziehen und mich fragen, ob deren Wesen und zwar gänzlich erfaßt ist.



selben ein; sie leisten nicht das Gleiche zur vollen Auffassung jener Subjekte und tragen nicht das Gleiche bei zur Konstituierung der adäquaten Auffassung. Sie sind zwar alle Teile derselben, aber nicht gleiche oder gleichwertige. Der eine faßt die Subjekte nach bleibenden, der andere nach vorübergehenden Erscheinungen rc. auf. Es frägt sich nun: eine wievielfache Art von Teilbegriff kann eine nota sein, mit anderen Worten: in welch verschiedener Weise kann eine nota zur Konstituierung einer adäquaten Auffassung beitragen? welche Arten des Teilbegriffseins gibt es? welche Arten von Teilen schließt ein Begriff zugleich in sich? wie kann er darum gegliedert werden?

Aus diesen Fragen ergibt sich schon, daß wir von der materiellen Bestimmtheit der adäquaten Auffassung, deren Inhalt zerlegt werden soll, ganz absehen; folglich sehen wir auch vom bestimmten Inhalt der Teilbegriffe ab. Wir suchen nicht die bestimmten Teile eines bestimmten Begriffes, die nur er und kein anderer Begriff besitzt,[1]) sondern die Teile des Begriffseins überhaupt oder, konkret, Teile, die der Begriffsinhalt besitzt, wenn er gänzlich unbestimmt gelassen wird, wenn er nur „Begriffsinhalt" ohne jede weitere Determination ist.

Diese Teile der adäquaten Auffassung oder Teilbegriffe sind darum nichts Individuelles, sondern allgemein. Sie gelten von den adäquaten Auffassungen aller möglichen individuellen Subjekte, sie gelten von Begriffen der verschiedensten materiellen Bestimmtheit. Der Gegenstand unserer Untersuchung ist darum allgemein. Z. B. die adäquate Auffassung von Petrus und Paulus schließt eine nota in sich, welche beide Subjekte nach vorübergehenden Erscheinungen ausdrückt (Apostel); und eine andere nota, die beide Individuen nach bleibenden Äußerungen darstellt (vernünftiges Wesen). Ähnliches gilt von den notae des adäquaten Begriffes zweier tierischer Individuen. Die beiden Teile oder Teilbegriffe sind also: a) „die Individuen nach vorübergehenden Erscheinungen ausdrückend"; b) „dieselben nach bleibenden Äußerungen darstellend"; sie besagen nichts über die bestimmte Natur der menschlichen und tierischen Individuen, sie geben zusammen nicht den Begriff Mensch oder Tier, sondern nur die unbestimmten Teile eines Begriffes überhaupt. Man kann sie darum mit Recht Teile des Begriffseins, formale Teilbegriffe nennen.

Warum suchen wir die formalen Teile der adäquaten Auffassung? 1) Kennen wir die formalen Teile des Begriffes, so kennen wir die innere Struktur der Begriffe resp. der adäquaten Auffassungen. 2) Wir gewinnen ein Schema für die praktische Gliederung bestimmter Begriffe, für die systematische Zerlegung bestimmter Begriffsinhalte. Die formalen Teile sind gleichsam Fächer, die nur ausgefüllt zu werden brauchen mit dem Stoff, welchen ein bestimmter Begriff bietet, und die Gliederung desselben ist vollendet; sie sind die Fächer, welche die wirklichen oder konkreten notae,

1) Es handelt sich nicht um eine Einteilung der Begriffe nach Umfang oder bestimmtem Inhalt, so daß etwa die mit gleichem Inhalt zu je einer Gruppe vereinigt würden.

die in sie gesetzt werden, zu einander ordnen. 3) Die adäquaten Auffassungen verschiedener bestimmter Dinge können in einzelnen notae übereinstimmen, in andern sich unterscheiden. Z B. Mensch und Tier kommen in der Sinnlichkeit überein, in der Vernünftigkeit unterscheiden sie sich. Stellen wir nun fest, welche formalen Teile durch jene gemeinsamen und differierenden notae repräsentiert werden, so läßt sich Verwandschaft und Verschiedenheit der fraglichen adäquaten Auffassungen, sowie der Dinge allgemein ausdrücken. Z. B. Mensch und Tier kommen inbezug auf bleibende Erscheinungen überein. 4) So läßt sich überhaupt allgemein ausdrücken, welche Begriffe weniger, welche mehr mit einander verwandt sind; es läßt sich ein ganzes Begriffssystem konstruieren. 5) Die formalen Teilbegriffe verhalten sich allerdings zu den bestimmten Begriffsinhalten nur als äußere Denominationen. Z. B. animal erhält seinen Namen „genus" vom Auffassungsakt, der das Wesen eines sinnlichen Lebewesens nur teilweise betrachtet, so daß dasselbe ein teilweise aufgefaßtes oder ein genus ist. Animal ist das teilweise aufgefaßte Wesen oder das genus zu Petrus. Durch diese äußeren Denominationen werden nun die bestimmten Begriffsinhalte in fünf Klassen zerlegt: in differenzierende, eigentümliche, zufällige u. s. w.

Wir haben so Einteilungsgrund und -Zweck kennen gelernt. Darnach leuchtet auch der Name ein. Begriffsinhalte heißen Teilbegriffe, insofern sie Teile der allgemeinen adäquaten Auffassung einer Anzahl von individuellen Subjekten sind. Eine allgemeine adäquate Auffassung ist nun von ihren Subjekten aussagbar, ebenso die Teilbegriffe. Damit werden sie aussagbare Begriffe oder Prädikabilien.[1]) Begriffsinhalte heißen Prädikabilien, insofern sie nach ihrer Auffassung die logische Form der Aussagbarkeit an sich haben und darum nach ihr benannt werden. Und so vielfach verschieden diese Aussageform ist, so verschiedene Namen bekommen die Begriffsinhalte selbst, von deren materieller Bestimmtheit ganz abgesehen wird. Die Prädikabilien sind formell als solche verschieden.

II. (Einteilung.) Es gibt fünf Arten des universellen Teilbegriffs, fünf Arten der Prädikabilität und darum konkret fünf Prädikabilien.

1. *Species*. Der universelle Begriff sei das aufgefaßte Wesen und zwar das ganze Wesen der singulären Subjekte, nur die individuelle Bestimmtheit des Wesens der Subjekte sei im universellen Begriff nicht zum Ausdrucke gebracht. In diesem Falle nennt man den universellen Begriff (das universelle Prädikat) im Vergleich zu seinen singulären Subjekten deren Spezies. Im Vergleich zum adäquaten Begriff ist species bloß ein Teilbegriff, weil er nur das Wesen der singulären Subjekte darstellt, nicht andere Eigenschaften. Z. B. „Mensch" drückt das Wesen und zwar das ganze Wesen der

1) Soviele Arten des Teilbegriffes es gibt, ebensoviele verschiedene Arten gibt es, wie ein Begriffsinhalt von individuellen Subjekten ausgesagt werden kann. Das Prädikat ist ja nichts anderes als eine speziell hervorgehobene nota des Subjektes. Darum soviele formell verschiedene notae oder Teilbegriffe, ebensoviele formell verschiedene Prädikate.



individuellen Subjekte Petrus und Paulus aus. Nur die individuelle Bestimmtheit, welche dieses Wesen in jedem der Subjekte hat, bleibt im Begriff „Mensch“ unausgesprochen. Letzteres ist notwendig, da sonst nicht ein, sondern nur zwei verschiedene Prädikatsbegriffe den Subjekten gerecht würden; jedem Subjekt müßte ein anderes Prädikat zugeteilt werden, da jedes Subjekt anders individuell bestimmt ist; wir könnten kein universelles Prädikat mehr haben. Ebenso drückt „Mensch“ keine zufälligen Eigenschaften des Petrus aus. „Mensch“ ist Spezies zu den vielen Menscheninvividuen, d. h. ein Begriff, welcher das gesamte Wesen eines jeden derselben enthält.

So bedarf die alte porphyrianische Definition keiner Erklärung mehr: species est unum quidpiam, quatenus de compluribus numero distinctis univoce praedicatur essentialiter et complete.[1])

Zum Verständnis von „numero distinctis“ sei bemerkt: Subjekte, die das gesamte Wesen oder den Realgrund sämtlicher Arten von bleibenden Erscheinungen gemeinsam haben und sich nur in individueller Bestimmtheit unterscheiden, nennen wir „numerisch verschieden“.

Mit diesen Erklärungen ist jedoch das Verständnis des Begriffes species noch nicht voll. Wir haben nämlich schon früher bemerkt, daß das Wesen eines Dinges niemals durch eine nota aufgefaßt und erschöpft wird, daß das begrifflich aufgefaßte Wesen eines Dinges aus mehreren notae sich zusammensetzt. Der Begriff des Wesens, der und insofern er von vielen Individuen gilt, heißt aber Spezies. Folglich setzt sich auch der Begriff, den wir species nennen, aus mehreren notae zusammen.

Es wurde allerdings bereits früher dargelegt, daß die notae oder Teilbegriffe sich nicht wie verschiedene Dinge verhalten, sondern nur wie verschiedene Auffassungen desselben Dinges, deren Verschiedenheit freilich in dem betreffenden Dinge, resp. in dessen Äußerungen, ihren Grund hat. Allein wir möchten nicht bloß wissen, wie sich die zwei notae in bezug auf das Begriffene zu einander negativ verhalten, daß sie nicht verschiedene Dinge bezeichnen, sondern wie sie sich dabei positiv verhalten, ob sie in der Auffassung des einen Wesens der Dinge zu einander koordiniert oder einander subordiniert sind. Darüber einige Worte.

Wir vergleichen das singuläre Ding, dessen kompleten Wesensbegriff wir suchen, a) mit solchen anderen Individuen, die sich von ihm durch bloß eine Art ursprünglicher Erscheinungen unterscheiden, b) mit solchen, die von ihnen bezüglich bleibender Erscheinungen in gar nichts differieren. Dabei fassen wir zuerst den Realgrund jener Erscheinungen auf, welche das Ding gemein hat nicht bloß mit jenen Individuen, die ihm in allem gleichen, sondern auch mit jenen, von denen es durch eine Art ursprünglicher Erscheinungen getrennt ist. Hierauf fassen wir den Realgrund jener Erscheinungen auf, die das Ding ausschließlich mit ersteren gemeinsam hat und durch die es sich von letzteren unterscheidet. So kommen wir zur Doppelauffassung des Wesens eines Dinges.

Z. B. Um das Wesen des Petrus aufzufassen, vergleichen wir ihn mit tierischen Individuen, sowie mit menschlichen. Von den tierischen Individuen

1) Vergl. Commentaria in Aristotelem Graeca, Berolini, volumen VI/I, Porphyrii Isagoge ed. Busse 1887, pag. 4, 11 und 29, 4.



unterscheidet er sich bloß in einer Art von Erscheinungen; er selbst setzt Schlußakte, sie nicht. Hingegen hat Petrus mit den tierischen Individuen und mit den menschlichen und zwar nur mit diesen beiden die Setzung sinnlicher Akte gemeinsam. Der Realgrund sinnlicher Erscheinungen heiße animalitas, jener der Schlußakte rationalitas. Dann wird das gesamte Wesen des Petrus, nach seiner Übereinstimmung und nach seinem Unterschied vom tierischen bestimmt, mit animal rationale auszudrücken sein.

Wie verhalten sich demnach die beiden Wesensmerkmale zu einander? Wir haben gefunden, nicht bloß so, daß sie nicht verschiedene Dinge bezeichnen, sondern positiv so, daß sie in ihrer Verbindung zum Ausdruck bringen, worin die bezeichneten Individuen mit anderen übereinkommen, und wodurch sie sich von ihnen unterscheiden. Nenne ich diesen Vogel animal, dann unterscheide ich ihn nicht von den Menscheninbividuen, ich sage nicht, worin das Wesen dieses Vogels von dem Wesen dieses Menschen differiert. Die zweite nota aber, irrationale, gibt auch an, wodurch sich das Wesen dieses Vogels von dem der Menscheninbividuen unterscheidet. Damit nun, daß die beiden notae zum Ausdruck bringen, wodurch sich die bezeichneten Individuen selbst von den ihnen verwandtesten abheben, decken sie zugleich die innere Natur dieser Individuen völlig auf.

Allein in der Frage nach dem Verhältnis der beiden notae, aus welchen ein Speziesbegriff besteht, kommt es uns doch noch auf etwas anderes an. Wir drücken dieses Verhältnis der beiden notae mit den Worten aus: die zweite nota determiniert die erste oder bestimmt sie; ferner die erste nota verhält sich zur zweiten als essentia potentialis. Suchen wir uns die beiden Phrasen zu verdeutlichen.

a) „Etwas bestimmen“ heißt im allgemeinen, es differenzieren, an ihm Merkmale anbringen, wodurch der betrachtende Geist es von allem andern unterscheidet. Es würde selbstredend nichts helfen, daß am Dinge derartige Merkmale angebracht wären, sondern sie müssen aufgefaßt werden. Es müssen darum in der Auffassung, im conc. objectivus, mit welchem jemand das Ding erkennt und von allen andern unterscheidet, die Merkmale sein. Nicht bloß das Ding, sondern die Auffassung, der conc. objectivus muß bestimmt, differenziert werden. Ja das Ding selbst braucht nicht einmal durch ein neues reales Merkmal bestimmt zu werden, es muß nur am Dinge etwas Neues aufgefaßt werden, was bisher nicht aufgefaßt war; sein conceptus objectivus muß erweitert werden; in die Auffassung, in den conceptus objectivus vom Dinge, muß ein neues Merkmal hineingesetzt werden.

Aber ist denn gar kein Unterschied, ob ich ein Ding mit einem realen Merkmale von anderen Dingen differenziere, oder ob ich einen Begriff durch eine *nota* von anderen Begriffen differenziere? Doch! Das Ding differenzieren heißt das Erkannte differenzieren, allerdings für die Erkenntnis. Den

Begriff differenzieren, heißt das Erkenntnis mittel differenzieren. Das Prädikat eines jeden Satzes ist das, womit ein Subjekt erkannt und wonach es benannt ist.

Ein Erkenntnismittel differenzieren, heißt jedenfalls: machen, daß mit ihm, mit dem bisher Verschiedenes ununterschieden erkannt wurde, nun ein ganz Bestimmtes unterscheidend erkannt wird. Wird das Mittel bestimmt, so auch das Vermittelte; wird das Erkenntnismittel bestimmt, so wird mit ihm ein Bestimmtes erkannt. Umgekehrt: soll das Erkannte für die Erkenntnis bestimmt werden, so muß das Erkenntnismittel, der conc. objectivus, bestimmt werden.

Daraus ergibt sich schon: ursprünglich sagt man, das Ding oder das Erkannte differenzieren; dann wird der Ausdruck übertragen auf den conc. objectivus, auf das Erkenntnismittel, wegen des Zusammenhangs. Wir wissen demnach, „die zweite nota bestimmt die erste“, will sagen: sie macht, daß mit der ersten ein Gegenstand nun auch unterscheidend von anderem erkannt wird, während bisher mit ihr dieses Objekt von anderem nicht unterschieden wurde.

Sagen wir also, eine nota bestimmt die andere, so denken wir nicht an eine physische Determination, die bloß zwischen zwei Dingen möglich ist.

Freilich kann auch eine Realität die andere in sich oder physisch bestimmen; allein davon ist hier nicht die Rede. Auch das kommt vor, daß die Auffassung (conc. objectivus) nur bestimmt wird, insofern zuvor das Ding selbst in sich oder physisch verändert und bestimmt wurde und dann diese Veränderung aufgefaßt und die Auffassung als eine nota in den bisherigen Begriff des Dinges eingereiht wurde.

Allein all das ist hier ausgeschlossen. Die Determination, von welcher wir hier reden, ist keine bloß sachliche Bestimmung; sie ist auch keine Bestimmung des Denkens auf Grund einer sachlichen Bestimmung oder Veränderung, sondern bloß Bestimmung der Auffassung. Das, durch dessen Auffassung wir unsere bisherige Auffassung vom Dinge bestimmen, dieser Realgrund, ist nicht vorausgehend eine reale Bestimmung des aufgefaßten Dinges. Gleichwohl ist die Bestimmung der bisherigen Auffassung (des conc. objectivus, der ersten nota) keine willkürliche, sondern ist hinzugefügte Auffassung desselben Dinges nach anderem Realgrundsein, nach anderen physischen Erscheinungen; die anderen physischen Erscheinungen oder wenigstens ihr Realgrund waren aber zuvor schon vorhanden.

b) Die erste nota oder besser die in der ersten nota aufgefaßte Wesenheit eines singulären Dinges heißt, soweit sie aufgefaßt ist, essentia potentialis; sie ist darum der zweiten nota quasi subordiniert, in letztere eingeschlossen. Da wir unter Wesenheit hier die aufgefaßte Wesenheit, ihren conceptus objectivus verstehen, so ist potentialis = logice potentialis, oder durch unser

Denken und in unserem Denken näher bestimmbar, das ein neues Merkmal in die bisherige Auffassung einfügt.

Zum Schlusse machen wir aufmerksam, daß die beiden notae konkret und die zweite adjektivisch ausgedrückt werden müssen.

Beides ergibt sich aus dem bisherigen von selbst. Sie müssen konkret ausgedrückt werden, weil nicht das eine Realgrundsein das andere Realgrundsein ist, sondern weil nur der Träger gemeinsam ist. Animalitas ist nicht rationalitas, sondern nur das eine Ding, der eine Träger, ist animal und rationalis.

Die zweite nota muß adjektivisch gegeben werden. Würde sie substantivisch gefaßt und mit der ersten durch ein „und" verknüpft, so wäre mindestens der Verdacht möglich, daß sie, wenn auch auf dieselbe Person, doch nicht auf dieselbe Entität gehe wie die erste nota. Wir können nicht sagen: Petrus est animal et rationalis, wie wir etwa sagen: der Tisch ist rund, aus Holz und angestrichen.

Damit dürften wir volle Klarheit über die erste Art des universellen Begriffes gewonnen haben. Aber es ist damit auch dem Verständnis der zwei folgenden Arten schon eingehend vorgearbeitet.

2. *Genus*. Ein Begriff kann zwar das Wesen mehrerer Subjekte in gleicher Weise ausdrücken, jedoch dasselbe nicht gänzlich, sondern nur teilweise und zwar nur jenen Teil, welcher bestimmt werden muß durch einen anderen. Ein derartiger Begriff heißt im Vergleich zu seinen Subjekten deren genus. Genus est unum quidpiam, quatenus de compluribus specie differentibus univoce praedicatur tamquam sola pars determinabilis eorum essentiae. Der Inhalt (conc. object.) des Denkaktes animal ist Genus zu den verschiedenen Menschen- und Tierindividuen; denn animal drückt zwar das Wesen jedes Menschen- und Tierindividuums aus, aber nicht gänzlich. Was animal von diesem Wesen ausdrückt, muß näher bestimmt werden; jenes Wesen muß auch noch als Realgrund anderer Erscheinungen gedacht werden, um gänzlich gedacht zu sein; das Wesen als aufgefaßt ist unbestimmt, unvollständig. Jene Subjekte, von welchen als gemeinsame Bestimmung bloß das Genus, der unbestimmte Wesensteil prädiziert wird, sind nicht bloß durch die Individuation der gleichen Art von Erscheinungen, sondern durch eine verschiedene Art von Erscheinungen charakterisiert, sie sind spezifisch verschieden, oder sie gehören verschiedenen species an. Sie haben ja nicht die ganze Wesenheit, welche allein species heißt, gemeinsam.

3. *Differentia*. Enthält ein universeller Begriff jenen Wesensteil mehrerer Subjekte, welcher den anderen Wesensteil dieser singulären Subjekte zum conceptus objectivus totalis ihres Wesens erweitert, so heißt dieser universelle Begriff im Vergleich zum Wesen seiner Subjekte die Differenz. Differentia est unum quidpiam, quatenus de compluribus numero distinctis univoce praedicatur tamquam pars determinans eorum essentiae. Rationalis ist

die Wesensdifferenz in den Begriffen der Subjekte Petrus, Paulus 2c. Rationalis bestimmt den anderen Wesensteil: animal und besagt, welche als animal aufgefaßte physische Entität gemeint sei. Die Subjekte, von welchen die gleiche Wesensdifferenz gilt, gehören derselben Spezies an, sie haben die ganze essentia gemeinsam, denn die Wesensdifferenz setzt wenigstens in concreto auch das Genus oder den bestimmbaren Wesensteil voraus. Solche Subjekte sind demnach nur mehr der Zahl nach verschieden.

4. *Proprium.* Die nämliche physische Entität, welche Realgrund der ursprünglichen bleibenden Erscheinungen ist, ist auch Realgrund für die abgeleiteten bleibenden Erscheinungen. Ein physisches Ding, aufgefaßt als Realgrund seiner abgeleiteten bleibenden Erscheinungen, ist das Ding, aufgefaßt in seinen Proprien.

Es sollen nun mehrere singuläre Subjekte abgesehen von den gleichen ursprünglichen Erscheinungen auch die gleichen abgeleiteten Erscheinungen bleibenden Charakters zeigen. Der Begriff, welcher in diesen singulären Subjekten den Realgrund der gleichen abgeleiteten Phänomene auffaßt, paßt offenbar auf jedes dieser singulären Subjekte. er ist ein universeller Begriff.

Er muß von diesen Subjekten nicht notwendig ausgesagt werden, um dieselben vollständig von allen anderen zu unterscheiden, um deren ganze Wesenheit ausgesprochen zu haben. Wenn er freilich von ihnen ausgesagt wird, so muß er als ihnen notwendig zukommend ausgesagt werden, als sich ergebend aus dem, was diesen Subjekten niemals fehlen kann, aus ihrem Wesen. Ist er darum auch kein Bestandteil des Wesensbegriffes selbst, so ist er doch ein niemals fehlender Bestandteil des adäquaten Begriffes.

Aristoteles bemerkt, nur der Mensch lache. „Davon ist Ursache der Umstand, daß unter allen sinnlichen Wesen bloß der Mensch lacht" [1]). Dadurch ist „risibilis" zum üblichen Beispiel eines Propriums geworden.

Risibilis, sein Inhalt, ist aussagbar von allen Menscheninbividuen, z. B. von Petrus. Der Inhalt von risibilis verhält sich zum Inhalt des Begriffes Petrus derart, daß er nicht ein Wesensmerkmal von Petrus ist, sondern eine außerhalb des Wesensbegriffes gelegene, zum Wesensbegriff bloß (jedoch notwendig) hinzukommende Bestimmung ist. NB. Zur physischen Entität des Petrus verhält sich die Lachfähigkeit nicht als physischer Wesensteil, aber sie kommt zu ihr auch nicht bloß hinzu, sondern resultiert aus der physischen Wesenheit. Hier aber sagen wir: zum Wesensbegriff des Petrus kommt die „Lachfähigkeit als aufgefaßt" von außen [2]) hinzu, jedoch notwendig, d. h. ich muß, wenn ich Petrus denke, zwar nicht lachfähig hinzudenken, weil ich von ihm nicht notwendig einen adäquaten Begriff haben

1) 673 a 7: αἴτιον . . . τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζῴων ἄνθρωπον. Vergl. Schopenhauer, Werke, herausgegeben von Grisebach, 2. Bd., S. 115.

2) Von außerhalb dem genannten Wesensbegriffe.



muß, aber ich darf es auch nicht von ihm zu irgend einer Zeit negieren. Proprium est unum quidpiam, quatenus de compluribus univoce praedicatur tamquam necessario connexum cum eorum essentia.

5. *Accidens.* Endlich die nämliche physische Entität, welche Realgrund der bleibenden Erscheinungen ist, ist auch Realgrund der vorübergehenden Erscheinungen, jedoch nicht ausschließlicher und kompleter und darum nicht immer. Äußere vorübergehende Umstände sind Mitursache. Eben darum wechseln diese Erscheinungen mit den äußeren Umständen.

Ein physisches Ding, aufgefaßt als Realgrund seiner vorübergehenden Erscheinungen, ist darum soviel wie das Ding, aufgefaßt nach seinem wandelbaren Sein, in seinen Zufälligkeiten. Wäre die physische Natur des Petrus der ausschließliche Grund seiner Gesichtsfarbe, so würde dieselbe nicht eine andere werden unter einer anderen Zone und unter einem anderen Klima. Die physische Natur des Petrus ist demnach nur teilweise Realgrund für die Erscheinung der Farbe; nur unter Umständen tritt Petrus mit solcher Gesichtsfarbe in die Erscheinung. Denke ich ihn mir in dieser Gesichtsfarbe, sage ich etwa: Petrus ist von heller Gesichtsfarbe, so denke ich ihn mir als einen so seienden, wie er nicht sein muß, wie er nicht immer ist. sondern bloß unter Umständen; ich denke ihn mir als Realgrund eines akzidentellen Seins.

Haben mehrere Subjekte wegen der gleichen äußeren Umstände dieselben vorübergehenden Erscheinungen, so ist der die Subjekte nach diesen Erscheinungen auffassende Begriff von ihnen allen aussagbar und zwar als vorübergehendes Prädikat. Dieses Prädikat ist als Begriff weder ein Teil des Wesensbegriffes, eine nota essentialis, noch ein notwendig von außen zum Wesensbegriff hinzukommender Bestandteil des das ganze, bleibende Sein der Subjekte umfassenden Begriffes, sondern nur ein vorübergehend hinzukommender. Accidens logicum est unum quidpiam, quatenus de compluribus univoce praedicatur tamquam contingenter connexum cum eorum essentia.

Die Arten des universale: genus, species, differentia, proprium und accidens werden Prädikabilien genannt. Es gibt demnach bloß fünf Prädikabilien; denn, wie bemerkt, kommt es auf die Natur des Begriffenen nicht an. Rationale und Irrationale unterscheiden sich, insofern eines der Realgrund dieser, das andere der Realgrund jener Erscheinungen ist; aber jedes vollendet und differenziert einen teilweise aufgefaßten Realgrund, das teilweise aufgefaßte Wesen singulärer Subjekte, um es von dem anderer singulärer Subjekte zu unterscheiden. Darin kommen beide überein. Als Prädikabilien, oder logisch sind sie dasselbe; sie sind beide Differenzen.

Wir sagen, es gibt fünf Prädikabilien (konkret), nicht bloß fünf Aussageweisen (abstrakt), weil Denkinhalte fünffach verschieden ausgesagt werden. Trotz der konkreten Fassung, trotz Mitbezeichnung des Inhaltes

zählen wir bloß fünf Prädikabilien, da, wenn auch nicht vom Inhalt, so doch von dessen Bestimmtheit abgesehen wird und derselbe somit für die hierhergehörige Betrachtungsweise immer der gleiche, nur einer ist.

Das universale oder Prädikabile, welches Genus genannt wird, läßt eine weitere Einteilung zu.

Allerdings besteht der Wesensbegriff eines oder mehrerer spezifisch gleicher singulärer Subjekte nur aus zwei notae, aus einem bestimmtwerdenden und einem bestimmenden Bestandteil. Allein der bestimmtwerdende setzt sich selbst schon zusammen aus einem bestimmtwerdenden und bestimmenden usw. Letztes Glied der Auflösung eines Wesensbegriffes muß ein Bestandteil sein, welcher bloß bestimmtwerdend, gar nicht bestimmend ist. Derselbe heißt höchstes Genus, weil er reines Genus, nur Genus, d. h. nur bestimmtwerdend ist. Notae determinabiles aber, die bereits einen bestimmtwerdenden und einen bestimmenden Teil in sich schließen, heißen niedere Genera. Sind sie bloß mehr durch eine einzige nota weiter bestimmbar, so nennt man sie genera infima oder proxima, weil sie der species am nächsten stehen. Außerdem heißen sie genera intermedia. „Substanz" ist das genus supremum zu menschlichen, tierischen, pflanzlichen ꝛc. Individuen. „Lebewesen" ist zu den genannten Subjekten ein genus intermedium. „Sinnliches Wesen" ist zu den menschlichen und tierischen Individuen das genus infimum oder proximum.

Daraus ergibt sich zugleich eine Subdivision der Differenz. Die Differenz, welche das höchste Genus determiniert, heißt differentia suprema; sie hat keine andere über sich. Was sie differenziert, setzt sich selbst noch nicht aus Genus und Differenz zusammen. Die folgenden heißen mittlere. Endlich jene, welche das genus proximum zur Spezies bestimmt, wird differentia specifica oder ultima genannt. Sie ist reine Differenz, bloß bestimmend, gar nicht bestimmtwerdend, während die vorausgehenden selbst durch die nachfolgenden bestimmt werden.

III. Wie man universale im allgemeinen in universale metaphysicum und universale logicum trennt, so auch die Arten des universale, die fünf Prädikabilien. So gibt es ein *genus logicum* und ein *genus metaphysicum* ꝛc. Um jede Verwirrung hintanzuhalten, besprechen wir die Unterscheidung hier etwas eingehender.

Nehmen wir als Beispiele die zwei Sätze: a) Petrus und Paulus sind sinnliche Wesen; b) „Sinnliches Wesen" wird von Petrus ꝛc. ausgesagt.

a) Im ersten Falle ist das Prädikat „sinnliche Wesen" ein universale metaphysicum, aber es wird dieser Umstand nicht aufgefaßt. Wir haben ja in diesem Satz nur einen Denkakt, und dies ist der Urteilsakt. Dieser aber prädiziert den Inhalt des Begriffes „sinnliche Wesen" selbst, nicht den Umstand, daß dies ein Begriff und zwar ein universale metaphysicum ist. Es wird nicht prädiziert, daß der Begriff „sinnliche Wesen" von vielen

gilt. Der Prädizierende denkt nur an „sinnliche Wesen". Er will von Petrus und Paulus etwas Reales aussagen, ein Sein, das beide nicht durch die Prädikation besitzen, sondern vor ihr haben. Kurz für den Urteilenden kommt „sinnliches Wesen" als Realität, als etwas Metaphysisches in betracht. Dagegen kann nun aber

b) ein anderer oder der Prädizierende selbst in einem Reflexionsakte fragen: „was gewinnt die Realität ‚sinnliche Wesen' durch die Prädikation oder im urteilenden Geist?" Er muß antworten: „Die Realität ‚sinnliche Wesen' bekommt von der Tätigkeit des Intellektes das Aufgefaßt- und Ausgesagtsein." Dieses logische Sein hatte die Realität nicht, bevor nicht das Urteil gefällt war: „Petrus und Paulus sind sinnliche Wesen." Es wird also der Reflektierende auf die obige Frage mit dem zweiten Satze antworten: „Sinnliches Wesen" wird von Petrus und Paulus „ausgesagt".

Fragen wir noch näher, welche Art des Ausgesagtseins die Realität „sinnliches Wesen" durch den ersten Urteilsakt gewinnt, so ist zu antworten: das Ausgesagtsein als *genus*. —

Wir haben gefunden, im ersten Satz kommt nicht das Ausgesagtsein und darum auch nicht das Ausgesagtsein als *genus* in betracht, beides ist nicht Objekt des ersten Urteilsaktes. Gleichwohl wird das Prädikat dieses ersten Satzes genus, wenn auch genus *metaphysicum* genannt. Warum? Man verbindet da den Standpunkt des praktisch Urteilenden mit dem Standpunkt des Logikers. Für den ersteren ist das Prädikat etwas Reales oder Metaphysisches, für den Logiker, der über die Tat des praktisch Urteilenden, über dessen Aussage reflektiert, ist jenes Prädikat ein *genus* (= ein in dieser Weise Ausgesagtes). Der Satz: „ein Begriffsinhalt ist ein genus metaphysicum" hat darum den Sinn: „Wir betrachten diesen Begriffsinhalt nach seinen realen Prädikaten; wird derselbe aber aufgefaßt und ausgesagt, so bekommt er von der Auffassung und Aussage gerade das Aufgefaßt- und Ausgesagtsein als *genus*." —

Wir sagen zum Schlusse zusammenfassend: 1. Die Prädikabilien formell genommen oder die formalen Teilbegriffe, die Teile eines Begriffes schlechthin, sind nur etwas Logisches. Nimmt man sie abstrakt oder die Aussageweisen selbst, dann sind sie ohnehin nur Denkformen. Nimmt man die Prädikabilien zwar formell aber konkret, dann sind es die Denkinhalte, insofern sie an sich das Ausgesagtsein haben und nach letzterem benannt werden. Sie sind wieder etwas Logisches, concreta logica. 2. Nimmt man die Prädikabilien, z. B. genus, materiell; betrachtet man nur den Begriffsinhalt ohne jene Form oder jenes Sein, das er in der Auffassung und Aussage erhält, so betrachtet man ihn real, nach seinen realen Merkmalen, er ist metaphysisch, ein metaphysisches Genus.

Es gilt demnach für die allgemeinen Teilbegriffe dasselbe, was für den allgemeinen Begriff überhaupt gilt[1]) (Seite 15 ff.). —

Falls Begriffsinhalte aufgefaßt und ausgesagt werden, so muß dies in ganz bestimmter Weise geschehen. Der Begriffsinhalt selbst ist seiner materiellen Bestimmtheit nach hiefür maßgebend. Dies setzt nun voraus, daß die Begriffsinhalte in sich selbst gegliedert sind durch eine Gliederung, die nicht von unserer nachfolgenden Auffassungs- oder Aussageweise stammt, sondern letzterer vorhergeht.

C. Prädikamente oder metaphysische Einteilung der Allgemeinbegriffe.

Wir haben uns früher gefragt: welche Form und welchen Namen erhält ein Begriffsinhalt von unserem Denken als terminus desselben? Wieviele solche vom Denken erteilte Formen gibt es? Jetzt fragen wir: welche Form der Realität hat der Begriffsinhalt an sich und wieviele Formen der Realität, wieviele Daseinsweisen gibt es? Wie teilt man die Begriffsinhalte darnach ein?

Die Begriffsinhalte sind real oder haben eine Daseinsform, wenn auch nicht nach der abstrakten und allgemeinen Weise, die sie besitzen. Und sie sind verschieden real, insofern sie der verschiedene Realgrund verschiedener Erscheinungen sind; sie sind in sich selbst vor unserem Denken gegliedert.

Ein Begriffsinhalt kann entweder für sich Existenz gewinnen oder nur an einem anderen, er ist Substanz oder Akzidenz. Die Akzidentalität oder Inhärenz ist nach Aristoteles wieder neunfach verschieden.

In einem bestimmten Begriffsinhalt ist immer auch sein Existenzmodus enthalten. Enthält ein Begriffsinhalt nichts als den konkreten Existenzmodus, so ist dieser Begriffsinhalt ein Prädikament oder genus supremum metaphysicum.[2]) Es gibt also zehn Prädikamente oder genera suprema metaphysica. Ein mehr bestimmter Begriffsinhalt gehört zu jenem Prädikament, das seinem Existenzmodus entspricht.

1) Wenn wir sagen: „Sinnliches Wesen ist von Petrus und Paulus ausgesagt oder ein universale metaphysicum," so meinen wir natürlich, es sei dort universale metaphysicum, wo es von vielen ausgesagt ist, also im ersten Satz, nicht im zweiten. Im zweiten Satz ist es universale logicum, denn im zweiten Satz ist der Begriffsinhalt genommen nach dem Sein, das er in der ersten Aussage erhalten hat, nach dem Ausgesagtsein, nach dem logischen Prädikat: „ausgesagt". Im zweiten Satz ist überhaupt „sinnliches Wesen" nicht mehr das Ausgesagte (Prädikat), sondern das, von welchem (Subjekt) ausgesagt wird und zwar das Ausgesagtsein, es ist das als ausgesagt Erklärte. Dasselbe gilt von der Definition. Wird das universale metaphysicum definiert als ein von vielen Aussagbares, so will gesagt sein: als ein in einem anderen Satz (nicht in dem Definitionsurteil) von vielen Aussagbares.

2) Z. B. wenn wir von einem Ding nur aussagen, es existiere in sich, so haben wir dieses Ding nach einer wesentlichen Erscheinung genommen, unser Begriff („ein in sich Existierendes") enthält ein Wesensmerkmal. Aber dieser Begriffsinhalt ist der allerunbestimmteste. Sage ich von ihm, er sei der unbestimmteste, er sei darum als der inhaltsleerste aussagbar, so nehme ich ihn als genus supremum *logicum*. Nehme ich den Begriffsinhalt dagegen seiner Realität nach, sage ich, was ein in sich Existierendes ist, so ist der Begriffsinhalt real oder metaphysisch. Füge ich zu letzterem, daß ich zwar die realen Prädikate dieses Begriffsinhaltes im Auge habe, daß ich aber, falls ich von seiner Aussagbarkeit reden wollte, ihm nur die Aussagbarkeit als unbestimmteste nota zuerkennen könnte, so nehme ich ihn als genus supremum metaphysicum oder als praedicamentum.

Jede schon der Existenz nach verschiedene Wesenheit kann sich abermals mannigfach gliedern. Daß z. B die Substanz 'es tut, zeigt wieder die verschiedene Beschaffenheit ihrer Erscheinungen. Die essentia substantialis kann körperliche oder geistige Erscheinungen zeigen; wenn körperliche — bloß mechanische, oder auch Lebenserscheinungen; wenn Lebenserscheinungen, bloß vegetative oder auch sinnliche, wenn sinnliche entweder sinnliche mit geistigen verbunden oder bloß sinnliche. Ein singuläres Ding, als Realgrund so verschiedener Phänomene, bekommt die verschiedensten Namen. Petrus als Realgrund von Erscheinungen, der selbst keine Erscheinung ist, heißt Substanz; als Realgrund selbständiger Erscheinungen körperlicher Art heißt er körperliche Substanz; weiter läßt sich zeigen, daß er lebendige körperliche Substanz oder Lebewesen zu nennen ist, sinnliches Wesen, schließendes Wesen.

Aber auch die Erscheinungen selbst sind physische Realitäten; ihnen kommt die Existenz in der Substanz zu, z. B. dem Tun. Dabei ist manche Differenzierung möglich; man redet etwa von immanenter und transeunter Tätigkeit.

D. Verhältnis der logischen zur metaphysischen Einteilung des Universale, der Prädikabilien zu den Prädikamenten.

Wir sagen kurz: Die logische Gliederung ordnet die metaphysische und stellt den Zusammenhang unter den Gliedern der letzteren her.

Die universalia, denen, falls sie bis zur Individuation determiniert sind, die gleiche Art von Existenz zukommt, bilden zusammen eine Kategorie; sie fallen unter dasselbe höchste Genus; sie alle sind essentiae mit dem bestimmten Existenzmodus. Die Glieder einer Kategorie sind einander gleich-, über- und untergeordnet. Die mehr bestimmten sind den weniger bestimmten, jedoch in ebensolcher Weise bestimmbaren untergeordnet, letztere den ersteren übergeordnet, d. h. dieselben zusammenfassend. Gleichmäßig bestimmte sind einander gleichgeordnet. Die übergeordneten sind von den untergeordneten aussagbar, da beide dieselbe physische Sache ganz, resp. teilweise bezeichnen oder deren ganze bezw. teilweise Auffassung sind. Ein Glied kann dem anderen unmittelbar, oder mehr oder weniger mittelbar übergeordnet sein, insofern letzteres im Vergleich zu ersterem mehr oder weniger bestimmt ist. Darum drückt auch bei der Aussage das übergeordnete Glied die aufgefaßte Entität mehr oder weniger unvollkommen aus als das untergeordnete Glied. Kurz die Universalien derselben Kategorie bilden zu einander Genera, Spezies, Differenzen und wieder höhere oder nähere Genera und Differenzen.

Ordnet die logische Einteilung der universalia die metaphysische, resp. deren Glieder, so gibt umgekehrt die metaphysische Einteilung der logischen erst praktische Bedeutung und macht, daß letztere nicht ein bloßes Spiel des Denkens ist, sondern zu ihrer Grundlage und zu ihrem Gegenstand das unwandelbare Sein hat.

Doch wir haben das universale metaphysicum logisch nicht bloß in Genus, Spezies und Differenz eingeteilt, sondern auch in Proprium und Akzidens. Wie verhalten sich diese zwei Glieder der logischen Einteilung zur metaphysischen oder zur „Teilung der Begriffsinhalte nach der physischen Beschaffenheit der Erscheinungen, nach der Existenz der den Begriffsinhalten zu grunde liegenden physischen Subjekte“?

Die Universalien einer und derselben Kategorie werden zusammengeordnet durch Genus, Spezies und Differenz. Aber logisches Denken frägt auch nach dem Verhältnis der Universalien einer Kategorie zu denen einer anderen; oder um den Fragepunkt einzuschränken und dadurch zu präzisieren, wir forschen nach dem Verhältnis der Universalien, denen nur Existenz in einem anderen entspricht, zu den Universalien, die Auffassungen von in sich existierenden Dingen sind?

Physische Wesen, die in einem anderen existieren, z. B. Farbe, Denkvermögen, können in sich aufgefaßt werden und zwar durch Begriffe, die ihr ganzes Wesen oder dasselbe teilweise ausdrücken. Die so entstehenden Begriffe über das accidens physicum werden als Genera, Spezies, Differenzen geordnet. Das accidens physicum muß demnach nicht etwa als accidens logicum aufgefaßt werden, sondern kann den Begriffen Genus, Spezies, Differenz entsprechen.

Das physische Akzidens kann aber auch in jenem anderen aufgefaßt werden, welchem es inhäriert, in der Substanz; oder es wird die Substanz aufgefaßt, insofern sie das physische Akzidens trägt und von ihm bestimmt wird. Bestimmt das physische Akzidens die Substanz physisch, so alteriert es auch die Auffassung, den Begriff von der Substanz, da ja dieser Begriff ein realer sein soll. Da das physische Akzidens entweder notwendig oder zufällig aus der Substanz hervorgeht und dieselbe determiniert, so kann auch zwischen der Auffassung „der Substanz schlechthin“ und der Auffassung „der Substanz als Trägerin des Akzidens“ das Verhältnis der Notwendigkeit oder bloßen Zufälligkeit bestehen [1]), d. h. die Auffassung der „Substanz als Trägerin des Akzidens“ ist neben der Auffassung der „Substanz schlechthin“ (neben der wesentlichen Auffassung) eine notwendige oder eine zufällige, ein praedicatum necessarium vel contingens. Nicht das Auffassen ist notwendig oder zufällig, sondern das Aufgefaßte [2]). Das Auffassen wäre in keinem Falle notwendig, da für uns die Auffassung der Substanz schlechthin, der Wesensbegriff, subjektiv genügen würde.

So ist der Unterschied zwischen physischem und logischem Akzidens erklärt. Das erstere ist eine Wesenheit, insofern sie in einem anderen existiert,

---

1) Z. B. homo-doctus, homo-risibilis.

2) Doctus ist zufälliges, risibilis ist notwendiges Prädikat; wenn ich letzteres von Petrus aussage, muß ich es als notwendig aussagen.

z. B. der Denkakt; das zweite ist die substantielle Wesenheit selbst, aber einzig betrachtet als Trägerin eines Akzidens, mag dieses notwendig oder zufällig aus ihr emanieren. Wir zerlegen darum das accidens logicum in proprium und accidens stricte sumptum. Zwischen physischer Substanz und physischem Akzidens besteht ein Verhältnis der Existenz. Zwischen der Auffassung der Substanz schlechthin (dem Wesensbegriff) und der Auffassung der Substanz als Trägerin eines Akzidens (dem accidens logicum) besteht ein Verhältnis der Aussage.

Aus dem Umstand, daß das accidens logicum die Substanz selbst ist, aufgefaßt als Trägerin des Akzidens, ergibt sich, warum das accidens logicum immer adjektivisch lautet. Daß die Substanz nämlich ein Akzidens trägt, ist nur ein Zustand derselben.

Die Beziehung des accidens physicum zum accidens logicum kann dahin charakterisiert werden, daß, gäbe es keine physische Akzidentien, auch keine Substanz, als durch sie bestimmt, aufgefaßt werden könnte; daß es kein praedicatum necessarium vel contingens gäbe, welches zum praedicatum essentiale hinzukäme. So ist das accidens logicum durch das accidens physicum fundiert.

Häufig bemerkt man dem gegenüber, daß „das logisch Zufällige sogar Substanzen bezeichnen kann, wie den Schweif des Tieres in bezug auf seine Wesenheit und notwendigen Eigentümlichkeiten" [1]). Ähnlich nennt Urráburu [2]) Kleider und Gold Akzidentien.

Dies ist wohl nicht haltbar. Da eine Substanz nicht Realgrund einer anderen Substanz sein kann, weder zufällig noch notwendig, so kann auch nicht erstere als die andere setzend aufgefaßt werden. Zwei Substanzen können nicht in zwei solchen Begriffen vom Verstande gedacht werden, daß sie beide Auffassung eines und desselben Dinges wären nach verschiedenen Seiten. Nicht „Kleider" sind von einer Person aussagbar, sondern das „Anhaben" der Kleider. Das Anhaben ist aber selbst schon ein Akzidens, verschieden von der bekleideten Person und vom Kleide. Zwischen Person und Kleid besteht nicht ein natürliches Verhältnis wie zwischen Substanz und Akzidens. Ähnlich ist nicht Gold vom Altare aussagbar, sondern das Gefaßtsein in Gold. Das von Gutberlet gewählte Beispiel des „Schweifes" beweist aber mindestens nichts für die komplete Substanz. Wir bleiben darum bei unserer Behauptung, daß wenigstens eine komplete Substanz nicht in quale von einer anderen ausgesagt werden kann, daß sie nicht das Fundament zu einem accidens logicum gibt.

Anmerk. 1. κατηγορία ist der Form nach ein abstrakter Begriff, d. h. ein solcher, welcher eine Form, einen Zustand oder eine Handlung

1) Gutberlet, Metaphys. 1890², Seite 55.

2) Logica 1890, pag. 173.



bezeichnet ohne deren Träger, gleich praedicatio. Bei Aristoteles ist dieser Gebrauch des Wortes nicht unbekannt, nennt er ja die proposito simplex auch κατηγορία. Häufiger aber ist bei ihm die konkrete Anwendung; κατηγορία ist das einer κατηγορία oder Aussage Fähige, der Allgemeinbegriff. Aber auch im konkreten Sinn hat es wieder dreifach verschiedene Bedeutung: entweder ist jeder Allgemeinbegriff Kategorie, oder es sind dies bloß die höchsten Gattungsbegriffe oder endlich die höchsten Gattungsbegriffe in Verbindung mit allen darunter liegenden, d. h. die nach Über- und Unterordnung folgenden bestimmteren Begriffe, kurz die Begriffsreihe [1]). Boethius hat κατηγορία mit praedicamentum übersetzt und diesen Ausdruck in der Scholastik eingebürgert.

Aristoteles [2]) zählt zehn Kategorien auf.

Die unter den höchsten Genusbegriff Substanz fallenden Unterbegriffe hat nach ihrer Über- und Unterordnung zum erstenmal dargestellt Porphyrius, geb. um 232 nach Christus in Phönizien, später Schüler des Neuplatonikers Plotinus. Die Darstellung, arbor porphyriana genannt, findet sich in seiner zum mittelalterlichen Schulbuch gewordenen εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας, introductio sive quinque voces. In der Ausgabe der Berliner Akademie [3]), in welcher auch die Übersetzung des Boethius (pag. 25 ff.) abgedruckt ist, findet sich die hierhergehörige Stelle pag. 4, 21 ff.: γινέσθω δὲ ἐπὶ μιᾶς κατηγορίας σαφὲς τὸ λεγόμενον. ἡ οὐσία ἔστι μὲν καὶ αὐτὴ γένος. ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶν σῶμα, καὶ ὑπὸ τὸ σῶμα ἔμψυχον σῶμα, ὑφ' ὃ τὸ ζῷον, ὑπὸ δὲ τὸ ζῷον λογικὸν ζῷον, ὑφ' ὃ ὁ ἄνθρωπος, ὑπὸ δὲ τὸν ἄνθρωπον Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι.

Anmerk. 2. Begriffe, die nicht bloß von Subjekten einer, sondern mehrerer Kategorien ausgesagt werden, heißen in der Scholastik transzendentale Begriffe, im Gegensatz zu den kategorischen oder prädikamentalen. Erstere sind stets analoge Begriffe. Von der Bedeutung des Terminus „transzendental" bei Kant handeln wir später.

Viertes Kapitel.

Lehre von der Definition als dem Mittel, die Form des logischen Begriffes herzustellen.

Die von der Logik geforderte Form eines Begriffes besteht darin, daß er auf eine Klasse von Dingen geht und deren Wesen ausdrückt. Damit irgend ein existierendes Ding, das etwa auf unsere Sinne einwirkt, in uns nicht bloß irgend eine Vorstellung erzeugt, sondern einen logischen Begriff, zu diesem Zweck definieren wir das Ding. Wir hätten ja noch keinen

1) Über den Gebrauch des Wortes bei Aristoteles siehe Th. Waitz, Aristot. organon, pars prior 1844, pag. 208. Urráburu, Logica 1890, pag. 175.

2) 103 b 20.

3) Commentaria in Aristotelem Graeca, volum. IV/I 1887.

logischen Begriff. wenn wir dem Dinge bloß einen Namen geben könnten, bei dessen Aussprache andere sich etwas vorstellen würden, das auf viele Dinge geht und deren Wesen ausdrückt, sondern unser eigener Begriff muß auf das Wesen gehen; wir müssen das, was wir uns vorstellen, verstehen als Auffassung des Realgrundes bestimmter bleibender Erscheinungen.

Die Definition oder Begriffsbestimmung ist demnach das Hilfsmittel, Begriffe mit den von der Logik erheischten Eigenschaften zu gewinnen. Die Logik erfordert aber Begriffe, die auf das Wesen gehen, deshalb, weil nur diese dem Wissen und der Wissenschaft dienen. „Die Definition gibt Begriffe, wie die Logik sie fordert", ist demnach dasselbe wie: „sie gibt Begriffe, die dem Wissen und der Wissenschaft dienen". Man nannte darum die Definition einen modus sciendi.

Natürlich können wir nur ein vorgestelltes Ding oder einen Begriff (conc. objectivus) definieren, nicht eine nicht vorgestellte Sache, d. h. eine Sache, von welcher wir gar nichts wissen. Das vorgestellte Ding oder den Begriff definieren, heißt: das mangelhaft Vorgestellte, vielleicht in Nebenerscheinungen Vorgestellte, in seinen wesentlichen Erscheinungen resp. deren Realgrund vorstellen [1]).

---

1) Das Verhältnis von Begriff und Definition ist genau festzuhalten. Jeder logische Begriff im strengen Sinne ist, wie gezeigt, die Zusammenfassung der konstitutiv-wesentlichen Merkmale eines Dinges zu einem einheitlichen Gedanken. Sollen wir zusammenfassen und zwar in bestimmter Weise, so müssen wir das Zusammenzufassende selbst sowie die Art kennen, wie wir es zusammenfassen sollen.

Um den Begriff eines Dinges bilden zu können, muß ich demnach 1. die konstitutiv-wesentlichen Merkmale des Dinges kennen und von einander unterscheiden; 2. muß ich sie als Einheit denken und zwar mit einem Denkakt; denn der Begriff im subjektiven Sinne ist nicht eine Summe von Denkakten, von denen sich jeder auf eines der Merkmale bezöge, sondern eine in einem einzigen Denkakt sich vollziehende Auffassung. Freilich bezieht sich ein einziger Denkakt auch nur auf ein Einziges; aber die in ihm etwa liegende Vielheit wird dann wahrhaft mitgedacht, falls sie sich logisch aus dem Einen abwickeln läßt und falls wir dazu subjektiv fähig sind.

Um einen logischen Begriff zu haben, genügt es demnach nicht, die konstitutiven Merkmale eines Dinges irgendwie zusammenfassen zu wollen, sondern es ist eine solche Zusammenfassung notwendig, die uns befähigt, jederzeit die einzelnen Wesensmerkmale und zwar nach ihrem logischen Zusammenhang herauszuheben. Unmittelbar muß der Begreifende fähig sein, jenes Merkmal des gedachten Dinges hervorzuheben, durch welches das Ding nur mit den Verwandtesten noch übereinkommt, und jenes Wesensmerkmal, durch welches das gedachte Ding sich auch von diesen unterscheidet.

Von einem Dinge diese zwei Merkmale wirklich hervorheben, heißt aber, es logisch definieren. Einen wahrhaft logischen Begriff besitzt demnach bloß jener, der das begriffene Ding definieren kann.

Daraus ergibt sich das Verhältnis von Begriff und Definition. Versteht man unter logischer Definition die Aussprache, daß in einem Begriffe diese oder jene Merkmale enthalten seien, so ist die Definition später als der Begriff. Versteht man hingegen unter Definition die Kenntnis jener Bestandteile, die, und die Kenntnis wie

Die Induktion wird lehren, auf welche Weise wir die zur Definition eines Dinges notwendigen Vorstellungselemente finden, wie wir dieselben von einander und gegenüber solchen unterscheiden, die nicht zur Definition gehören. Hier in der Lehre von der Definition handelt es sich nur darum, die Vorstellungselemente, die gefunden und in ihrer Bedeutung erkannt sind, auszuwählen, zu ordnen, sie in die Form der Definition zu bringen.

Die Definition im subjektiven Sinne faßt das Wesen auf; das aufgefaßte Wesen ist die Definition im objektiven Sinn. Definition ist aber nichts anderes als Abgrenzung eines von allem anderen, darum vor allem Abgrenzung eines Dinges von den ihm verwandtesten Dingen. Die Definition hebt darum erstlich die wesensverwandtesten Dinge hervor und darauf deren Unterschied von dem zu definierenden. Kurz definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. Dies will sagen, nur Wesensmerkmale sind in die Definition zu stellen und zwar nur die genannten zwei. Das genus proximum darf nicht in seine Bestandteile aufgelöst werden, einmal weil sie ohnehin im genus proximum enthalten sind, dann weil es sich um die kürzeste Formel der Abgrenzung gegenüber anderem handelt, endlich weil das zu definierende Ding bloß von dem ihm verwandtesten abgesondert werden soll.

Wir haben damit die definitio essentialis metaphysica oder logica betrachtet. Sie heißt essentialis metaphysica, weil sie zur Erkenntnis der metaphysischen Wesenheit eines Dinges führt; sie heißt logica, weil sie den streng logischen Begriff vorbereitet, und weil ihre Bestandteile, jeder für sich genommen, bloß Begriffe sind. Habe ich die geistige Vorstellung homo, nachdem ich zuvor dieselbe durch die Definition animal rationale von allem anderen abgegrenzt habe, so ist homo ein eigentlich logischer Begriff; er ist mit dem Bewußtsein verknüpft, daß er auf viele Subjekte und zwar auf deren Wesen geht.

Wir wollen nun den Begriff der Definition erweitern und betrachten 1. die Arten der Definition; 2. untersuchen wir die Dinge, inwieweit sie dem Denkakt der Definition zugänglich sind; 3. die Regeln der Definition; 4. die Methode der Anfertigung.

I. Definition im allgemeinen ist die Antwort auf die Frage nach dem „was" eines Dinges. Das „was" eines Dinges bestimmen wir Menschen immer durch Angabe seiner Teile. Ein zu definierendes Ding stellt sich darum immer als Ganzes dar, dessen Teile aufgezeigt werden.

---

sie in einem Begriffe zusammenzufassen sind, so ist der Denkakt, den wir Definition nennen, früher als der Begriff im subjektiven Sinn, Begriff immer in der früher bezeichneten Weise genommen. Die Definition ist der Weg zum Begriffe.

Daraus folgt wieder: angeben, wie wir zur Definition gelangen, heißt auch angeben, wie wir zum logischen Begriff kommen.

Um die verschiedenen Arten der Definition zu würdigen, fragen wir uns darum, was ein **Ganzes** ist und wieviele Arten desselben es gibt.

„Totum" pflegt definiert zu werden als unum quod in plura resolvi potest. Ein Ganzes vereinigt Einheit und Vielheit. Wir reden hier nur vom aktuellen Ganzen, d. h. von einer Sache, die ihre Teile schon hat, nicht bloß dieselben erst erhalten kann. Der Mensch ist ein totum actuale, Leib und Seele sind aktuelle Teile, sie sind im Menschen wirklich da; der Mensch ist nur, insofern Leib und Seele sind. Wenn man hingegen sagt, Mensch und Tier seien Teile vom Lebewesen (animal), so ist animal nicht Tier und nicht Mensch, sondern es kann bloß durch unser Denken dazu determiniert werden, durch denkendes Hinzufügen der Differenzen.

Arten des „wirklichen Ganzen" erhält man, wenn man untersucht, wie sich die Teile von einander unterscheiden. Unterscheiden sich die Teile wie von einander trennbare Entitäten, so bilden sie zusammen ein totum *physicum*, z. B. der Mensch, bestehend aus Leib und Seele. Verhalten sich die Teile zu einander, wie das Ding, insofern es nach einem in ihm begründeten Gesichtspunkt aufgefaßt ist, sich verhält zu sich selbst, insofern es nach einem anderen in ihm begründeten Gesichtspunkte aufgefaßt ist, so bilden diese Teile ein **metaphysisches** Ganzes. Im metaphysischen Ganzen sind die Teile Teile des Begriffes, des conc. objectivus, sind notae; ihre Mehrheit oder Verschiedenheit ist allerdings nicht willkürlich, sondern das Ding gibt selbst durch verschiedene Arten von Erscheinungen Anlaß zu verschiedenen Auffassungen oder notae. Z. B. animal und rationale sind Teile des Begriffes homo; sie sind Teile von homo, nicht insofern er existiert, als ob der existierende geteilt wäre, sondern insofern er gedacht ist, sein Gedachtsein ist ein geteiltes, ein mehrfaches.

Das **physische** aktuelle Ganze läßt weiter Einteilungen zu. Die physischen Teile können nämlich solche sein, welche zusammen das physische **Wesen** eines Dinges ausmachen. Ein Ganzes, welches aus derartigen physischen Entitäten als aus seinen Teilen besteht, heißt totum physicum *essentiale*. Die physischen Teile können auch solche sein, welche zum bereits konstituierten physischen Wesen eines Dinges nur **hinzukommen**; dann sind sie im Vergleich zum physischen Wesen bloß akzidentelle Teile. Das Ding, insofern es solche Teile trägt, heißt totum *accidentale*, ein Ganzes von Akzidentien. Leib und Seele sind Wesensteile des Menschen, darum ist der Mensch, insofern er aus Leib und Seele besteht, ein physisches Wesensganzes. Farbe, Größe, Gestalt u. s. w. affizieren nur den in seinem physischen Wesen bereits vollendeten Menschen, z. B. Petrus. Betrachtet man den Petrus nach allen Seiten, so gehören dazu auch Farbe, Gestalt, also akzidentelle Teile. Ich kann nun den Petrus nehmen, insofern er neben den wesentlichen Teilen auch akzidentelle in sich begreift, dann bilden erstere und letztere zusammen ein totum accidentale. Auch wenn ich davon absehe, aus welchen Teilen sich das **Wesen** des Petrus zusammensetzt, und bloß betrachte, wie er eine Mehrzahl

von Akzidentien trägt, ist er ein akzidentelles Ganzes; sein mannigfaches akzidentelles Sein bildet ein Ganzes.

Unter den Akzidentien eines physischen Dinges spielen die erste Rolle die Ausdehnung, sowie das Wirken oder Wirkenkönnen. Die einzelnen Teile der Ausdehnung haben dann hervorragende Bedeutung, wenn an verschiedene verschiedene Funktionen geknüpft sind. Derartige Teile der Ausdehnung bilden zusammen ein totum *integrale*, d. h. das Subjekt selbst, insofern es aus extensiven Teilen mit verschiedenen Funktionen besteht, führt diesen Namen. Die verschiedenen Arten von Funktionen oder die Kräfte hiezu bilden ein totum *potestativum*. Die Seele als „vermögende" bildet ein potestatives Ganzes. Gedächtnis, Verstand ꝛc. sind potestative Teile.

Eine Schwierigkeit könnte sich ergeben in der Beantwortung der Frage, was die physische Wesenheit sei. Es handelt sich dabei sowohl um den Begriff „physisch" als „Wesenheit". „Physisch" nennen wir ein Existierendes, das sinnlich wahrnehmbar ist und aus real verschiedenen Teilen besteht[1]). Unter „Wesenheit" verstehen wir alles, was ausdrücklich oder einschlußweise angegeben werden muß, wenn ein Ding beschrieben wird, dessen Angabe demnach nicht ersetzt werden kann durch Hervorhebung eines anderen, in welchem es nicht eingeschlossen ist. Unter „physischer Wesenheit" verstehen wir darum jene von einander real verschiedenen Bestandteile eines Dinges, die ausdrücklich oder einschlußweise angeführt sein müssen, soll das Ding genügend von anderen unterschieden sein. Sage ich vom Menschen, er bestehe aus Leib und Seele, so ist er genügend beschrieben gegenüber allen anderen Dingen. Setze ich statt „Leib" ein Glied, etwa die Hand, so ist in dieser Aussage auch „Leib" enthalten. Jedoch die Hand als solche gehört nicht zum Wesen des Menschen, weil sie, diese Bestimmtheit der Leiblichkeit, nicht aufgeführt werden muß, damit der Mensch von allen anderen Dingen differenziert wird. „Leib" kann nicht ersetzt werden durch Aufführung eines anderen Bestandteiles, in welchem er nicht eingeschlossen ist, wohl aber „Hand". Mit „Haupt" ist nicht „Hand", wohl aber „Leiblichkeit" ausgedrückt. Die Hand ist bloß ein integraler Teil. Integrale Teile könnten wir im Gegensatze zu den wesentlichen und zu den akzidentellen schlechthin beschreiben als solche Teile eines Organismus, die zwar zur genügenden Beschreibung eines Dinges (des Ganzen) nicht angegeben werden müssen, die aber auch das Ding nicht bloß vorübergehend und je nach den

1) Manche nehmen „physisch" weiter, = entitativ; sie verstehen darunter das Sein, wie es in sich ist. „Metaphysisch" ist ihnen das Sein, wie es Inhalt eines allgemeinen realen Begriffes ist. Darnach wäre das „Physische" nicht immer sinnlich wahrnehmbar. Die Seele hätte ein physisches Sein. Wir unterscheiden das Metaphysische in ein an sich Metaphysisches (z. B. Seele) und ein präzisiv Metaphysisches, z. B. der Inhalt des Begriffes „Mensch". Ersteres ist wie das Physische ein entitatives Sein.

äußeren Umständen, sondern konstant und unter allen Verhältnissen vervollkommnen für Erfüllung seines Zweckes und darum Ausfluß der physischen Natur jenes Dinges sind.

Manche reden auch von einem totum actuale *logicum*, im Gegensatz zum metaphysischen Ganzen. Darunter könnten wir uns nur folgendes vorstellen: entweder handelt es sich um eine Mehrheit von Denkakten, die zusammen eine Einheit, ein Ganzes bilden, z. B. ein Schlußakt setzt sich zusammen aus mehreren Urteilsakten; auch ein ganzer Aufsatz als Summe von Erkenntnisakten, welche auf denselben Gegenstand gehen, bildet ein logisches Ganzes; oder es zerfällt ein Gedachtes, das bloß Gedachtes ist, in Teile, z. B. die Lehre vom Begriffe ist auch ihrem Inhalte nach ein bloß logisches Ganzes.

Nach Darlegung der verschiedenen Arten von Ganzen können wir nun leicht zeigen, worin die Definition besteht. Jede Definition gibt die aktuellen Teile eines aktuellen Ganzen an, um dasselbe von jedem anderen abzugrenzen. Soviele Arten von aktuellen Ganzen es gibt, soviele Arten von Definitionen gibt es.

Die metaphysische Definition, welche die aktuellen Teile des metaphysischen Ganzen anzeigt, haben wir bereits kennen gelernt. Unvollkommene Arten sind:

1. Die nominale Definition hebt alles das hervor, was der Name des Dinges besagt; sie zählt jene Teile auf, die genannt sind. Sie gibt Antwort auf die Frage: was sagt mir über diese Sache ihr Name? z. B. Philosophie ist Liebe zur Weisheit.

Wesentlich unterscheidet sich von der nominalen Definition die etymologische Erklärung des Namens. Letztere besagt unmittelbar über das Benannte gar nichts, sondern erklärt nur, aus welchen Wurzeln sich der Name ableitet, mit welchen anderen Termini er als Sprachzeichen zusammenhängt, welche Verbindung er eingeht. Damit fällt allerdings auch auf das Benannte manches, ja mehr Licht, als der Name für sich, die nominale Definition enthält.

2. Die beschreibende Definition betrachtet das zu Definierende als akzidentelles Ganzes, sei es als solches schlechthin oder als integrales oder als potestatives Ganzes. Sie gibt unwesentliche Kennzeichen an, Proprietäten, zufällige Erscheinungen, auch äußere Ursachen. Wenn der Botaniker eine Blume von allen anderen nach der Zahl der Staubfäden ꝛc. unterscheidet, so ist ihm die Blume ein integrales Ganzes. Wenn etwas nach seinem Zweck, den es zu verwirklichen hat, von anderen unterschieden wird, z. B. nach den Tätigkeiten, zu deren Setzung es bestimmt ist, so wird es damit nach etwas Außerwesentlichem, allerdings aus seinem Wesen hervorgehendem differenziert.

Eine Besonderheit der deskriptiven Definition ist die genetische; sie stellt die einzelnen Stadien oder Teile des Werdens eines Dinges dar, z. B. kann jemand einen Gegenstand, eine Maschine beschreiben, indem er aufzählt, wie die Teile der Reihe nach aneinander gefügt werden.

3. Die physische Wesensdefinition gibt die physischen Wesensteile an. Die physische Wesensdefinition des Menschen hebt Leib und Seele hervor, während der Metaphysiker ihn definiert als animal rationale. Worin das metaphysische oder im Begriffe aufgefaßte Wesen eines Dinges besteht, wurde in der Lehre vom Wesen des Begriffes genugsam gezeigt (Seite 5).

Die metaphysische Definition ist vollkommener als die physische Wesensdefinition; denn letztere zeigt wohl die Wesenskonstitutive auf, aber nicht deren Einheit. Der Mensch ist e i n Ding, nicht bloß S u m m e von Leib und Seele. Definiere ich ihn als bestehend aus Leib und Seele, so gebe ich damit nicht das einheitliche Sein kund. Die metaphysische Definition dagegen faßt die Einheit auf.

II. Nicht alle Dinge lassen dieselbe Definition zu. Die Definition als Aufzeigung des Seins eines Dinges muß so oft eine andere sein, als dieses Sein ein anderes ist. Ein Ding schließt jene Definition aus, die Aufführung von Teilen ist, welche das Ding als Ganzes gar nicht enthält.

1. Einer metaphysischen Definition an sich f ä h i g sind nur Dinge, deren Wesenheit ein genus proximum und eine differentia specifica einschließt und darum in sie zerlegbar ist. Die transzendentalen Begriffe drücken zwar ein genus aus, nicht aber eine Differenz, sie sind nicht metaphysisch definierbar, z. B. Substanz. Noch weniger kann der Begriff „sein" definiert werden. Andere Dinge haben kein genus und so nichts mit anderen gemeinsames, sie sind mit allen anderen unvergleichbar, sie unterscheiden sich nach ihrer Ganzheit von allem anderen, z. B. Gott, Kirche. Sie sind nicht definierbar wegen Mangels des Genus.

S u b j e k t i v ist eine metaphysische Definition nicht möglich, so oft der Definierende das genus proximum oder die differentia specifica nicht kennt. So kann kein Mensch die Individuen metaphysisch definieren. Darum beschränkt sich auch die metaphysische Definition auf Angabe der differentia *specifica*, die differentia individualis ist von ihr nicht gefordert. Häufig kennen wir auch das genus *proximum* nicht, sondern ein höheres, wie z. B. bei der Elektrizität.

Natürlich kann auch Logisches nicht metaphysisch definiert werden, insofern die metaphysische Definition ja eine metaphysische Wesenheit aufzeigt. Ebenso lassen Kunstdinge, eine Maschine, ein Gerät, keine metaphysische Definition zu, weil sie nicht ein einheitliches, substantielles Sein darstellen.

2. Physisch ist nicht definierbar, was der physischen Beschaffenheit ermangelt, z. B. Seele, Denken. Der physischen W e s e n s definition speziell entziehen sich Kunstgegenstände.

3. I r g e n d w i e definierbar ist alles, was ein Sein hat. Eigentlich sollte alles aus sich selbst definiert werden, d. h. es sollten seine Teile aufgezählt werden. Hat etwas in sich gar keine Teile und darum nichts mit anderen gemeinsam, so besteht die Definition darin, daß man die Eigenschaften, die

man in anderen findet, in dem zu definierenden Dinge negiert; so bestimmen wir häufig das Wesen Gottes. Hat ein Ding die Eigentümlichkeit, daß seine ganze Aufgabe darin besteht, ein anderes zu bestimmen, und daß es infolgedessen nur in jenem anderen existieren kann, so wird seine Definition wesentlich darin bestehen, seine Beziehung zu jenem anderen anzugeben: z. B. die Definitionen der Akzidentien. Häufig endlich können bloß andere Wörter gewählt und Umschreibungen gebraucht werden.

4. Daß nicht alles definiert werden kann im eigentlichen Sinn, d. h. daß uns nicht alles erst bekannt wird durch Vergleich mit einem schon Bekannten und durch Angabe der Differenz hievon, liegt in der Natur des Erkennens. Könnte alles definiert werden, so müßte alles zusammengesetzt sein; wir würden in der Aufdeckung der Teile niemals an ein Ende kommen. Müßte alles definiert werden, so würde der Ausgangspunkt fehlen; es könnte gar nichts definiert werden. Gewisse Begriffe müssen unmittelbar klar sein, ohne Zurückführung auf andere.

III. Die Regeln der Definition leuchten unmittelbar ein.

a) Sie muß klarer sein, als das Definitum; das Definitum darf darum nicht in der Definition unter demselben oder einem anderen Worte wiederkehren.

Die Definition hat den Zweck, das im Subjekt mangelhaft Aufgefaßte, das Definitum, uns klarer zu machen, deutlicher auffassen zu lassen, seinen Unterschied gegenüber allem anderen mehr zum Bewußtsein zu bringen. Verstehen wir nun von den in der Definition (Prädikat) angegebenen Merkmalen noch weniger als von den durch den Subjektsbegriff ausgedrückten, wie sie einander vertragen, wie sie im Subjekte verwirklicht sind, wie gerade sie das Ding von allem anderen unterscheiden, so sind diese Merkmale umsonst angegeben, die Definition hat ihren Zweck nicht erreicht, sie ist keine Definition. Gutberlet gibt als Beispiel einer zweckwidrigen Definition die Hegel'sche vom Gefühl an: es sei die einfache Identität und Subjektivität des Empfindens.

Kehrt das Definitum in der Definition wieder, so ist es nicht erklärt, sondern soll erklären; z. B. die Logik ist die Wissenschaft von den l o g i s c h e n Regeln.

Die Klarheit wird auch beeinträchtigt durch Verwendung von Metaphern; sie sind in der Definition nicht zu verwenden.

b) Definitio et definitum convertuntur, die Definition darf weder weiter noch enger sein als das zu Definierende. Ist die Definition weiter als das Definitum, so ist dasselbe nicht von allem anderen für unsere und für fremde Erkenntnis abgegrenzt. „Der Mensch ist ein sinnliches Lebewesen" ist eine zu weite und darum gar keine Definition. Ist die Definition zu eng, so führt sie ebenfalls auf falsche Fährten.

c) Die Definition muß präzis sein. Unter Definition versteht man nun einmal die kürzeste Zusammenfassung dessen, wodurch ein Ding sich

von allem anderen unterscheidet. Je tiefer und prinzipieller der Unterschied angegeben ist. desto besser.

d) Sie sei nicht bloß negativ. Die Definition soll aufdecken, was ein Ding ist, nicht, was es nicht ist. Immer läßt sich freilich eine negative Bestimmung nicht vermeiden; aber was dann geboten wird, ist eben keine Definition mehr, wenigstens keine vollkommene.

Anmerkung. Selbstverständlich sind die besprochenen Gesetze für jede Art von Definition maßgebend. Am wenigsten braucht an sie gedacht zu werden bei Anfertigung einer streng logischen Definition aus genus proximum und differentia specifica. Denn eine solche ist von selbst klar, vertauschbar mit dem Definitum, kurz und bündig und nicht rein negativ.

IV. Wir untersuchen nun noch, auf welch verschiedenen Wegen die metaphysische Definition aufgefunden werden kann. Wir haben einen Begriff, der für uns noch kein logischer ist; nun suchen wir jene Bestandteile oder Elemente desselben, welche zur Definition gehören, um damit den Begriff zu einem eigentlich logischen erheben und seine Definition aussprechen zu können [1]).

Es handelt sich hier nicht darum, wie wir die einzelnen Elemente selbst finden, sowie daß sie wesentliche Auffassungen des Dinges sind [2]). Wir setzen vielmehr voraus, daß wir die konstitutiv-wesentlichen Merkmale des zu definierenden Dinges bereits auf irgend einem Wege kennen gelernt haben. so daß wir uns dieselben nur irgendwie ins Bewußtsein zu rufen, unter denselben die für die Definition nötigen auszuwählen und die ausgewählten durch Zusammenfassung und Zusammenordnung in die Form des logischen Begriffes und ferner der logischen Definition zu bringen brauchen. Anders ausgedrückt: wir kennen bereits die Begriffsreihe, welcher der zu definierende Begriff angehört, und deren Elemente oder Glieder, und es soll bloß die Form des logischen Begriffes und die Definitionsform hergestellt werden.

Hierbei können zwei Wege eingeschlagen werden:

a) Auf synthetischem Wege wird eine Definition in folgender Weise gebildet. Man denkt zuerst das Objekt, dessen Definition gebildet werden soll. unter einem allgemeinen und unbestimmten Begriffe. Dann fügt man diesem succesiv die differenzierenden Merkmale in der Ordnung, in welcher sie ihrer Natur nach auf einander folgen, hinzu, bis man endlich bei jenem Merkmale anlangt, welches die letzte Differenz repräsentiert. Mit der Hinzufügung dieses letzten differenzierenden Merkmales ist dann die Definition gefunden [3]).

---

1) Vergl. Seite 39 Anmerkung. – 2) Vergl. Seite 40 oben.

3) Wenn ich z. B. den Begriff der Philosophie bilden will, denke ich die Philosophie zuerst unter dem allgemeinen Begriff „Wissenschaft“; dann füge ich dasjenige besondere Merkmal hinzu, wodurch sie sich von den übrigen natürlichen Wissenschaften, und endlich dasjenige, wodurch sie sich von der Theologie unterscheidet. Die letzten Merkmale geben die Definition.

b) Auf analytischem Wege dagegen wird die Definition eines Begriffes in folgender Weise gebildet: Man geht von einem bestimmten, zusammengesetzten Begriffe aus. Von diesem läßt man dann das letzte differenzierende Merkmal fallen, und damit bekommt man einen neuen Begriff, der allgemeiner, aber auch unbestimmter ist, als der erste. Dann läßt man auch von diesem wieder die differentia ultima hinweg, und damit erhält man wiederum einen neuen Begriff, der noch allgemeiner und unbestimmter ist, als der vorige. Und indem man nun das gleiche Verfahren so lange fortsetzt, bis kein differenzierendes Merkmal mehr vorhanden ist, das man ungedacht lassen könnte, kommt man endlich zu dem allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffe.[1]) Die erste Differenz, welche dem zu definierenden Begriff zukommt, bildet auch den ersten Bestandteil der Definition.

Die synthetische Begriffsbildung verhält sich somit progressiv, die analythische regressiv; die eine geht vom Allgemeinen zum Besonderen fort, die andere geht vom Besonderen zum Allgemeinen zurück.

Wollen wir nicht bloß beschreiben, auf welchem Wege die Definitionsform und zwar nach erworbener Kenntnis der einzelnen Wesensmerkmale hergestellt werden kann, sondern wollen wir festsetzen, auf welchem Wege wir die Definition selbst erzeugen, also unter Berücksichtigung der Frage nach der Reihenfolge, in welcher wir naturgemäß die einzelnen Wesensmerkmale eines Dinges kennen lernen, so müssen wir sagen:

Die begriffliche Erkenntnis geht von dem Einzelnen, von dem Besonderen aus, weil der Begriff überhaupt nur durch Abstraktion aus den Einzeldingen, die in den Phantasmen der schematisierenden Einbildungskraft dem Verstande sich darbieten, gewonnen werden kann. Aber von diesem Einzelnen, Besonderen geht das Denken nicht zunächst zum wenigst Allgemeinen, sondern vielmehr zum Allgemeinsten fort, und steigt erst von diesem zum minder Allgemeinen herab. Der Verstand abstrahiert zuerst aus den Phantasmen die allgemeineren Begriffe, und gelangt erst von diesen aus auf dem eben bezeichneten synthetischen Wege zu den minder allgemeinen. Mit anderen Worten: der Verstand denkt die Wesenheit der Dinge, deren Erkenntnis er auf dem Wege der Abstraktion aus dem Einzelnen erzielt, zuerst unter unbestimmten und allgemeinen Begriffen und erst von diesen aus schreitet er dazu fort, auf dem Wege der Synthesis den bestimmten Begriff derselben zu bilden.[2])

---

1) An der oben S. 38 nach Porphyrius als Beispiel formulierten Begriffsreihe läßt sich der Gang dieser analytischen Begriffsbildung ad oculos aufzeigen.

2) In diesem Sinne sagt der heil. Thomas (S. Theol. 1, qu. 85, art. 3): Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est, quod cognitio singularium quoad nos prior sit, quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter

Dann allerdings, wenn der Verstand bei diesem Ziele angelangt ist, schlägt er wieder den Rückweg ein und schreitet von den besonderen und bestimmten Begriffen auf analytischem Wege zu den allgemeineren und unbestimmteren, und zuhöchst zu den allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffen zurück, um auch sie zu eigentlich logischen Begriffen, zu Notionen fortzubilden, und sie als solche in das Bewußtsein einzusetzen. Und so bestimmt sich denn das Verhältnis zwischen der synthetischen und analytischen Begriffsbildung dahin, daß die synthetische Begriffsbildung der Natur nach der analytischen vorausgeht, und die letztere erst auf die erstere folgen kann, weil sie durch sie bedingt ist. Man kann daher mit einem gewissen Rechte sagen, daß die Begriffsbildung, allgemein genommen, in einem Kreislaufe sich abwickle, indem sie zuerst vom Allgemeinen zum Besonderen herab, und dann vom Besonderen wieder zum Allgemeinen emporsteigt.

Fünftes Kapitel.

Das hauptsächlichste Zeichen des Begriffes. Das Wort oder der Terminus.

Um den eigentlichen Charakter des Wortes, insofern es Zeichen des Begriffes ist, kennen zu lernen, vergleichen wir das Wort mit anderen Zeichen und mit dem von ihm Bezeichneten. Im Vergleich zum Bezeichneten vertritt das Wort dessen Stelle, supponiert für dasselbe. Es selbst und seine Supposition ist so vielfach verschieden als das Bezeichnete verschieden ist.

A. Das Wort als Zeichen verglichen mit anderen Zeichen.

Unter Zeichen (Signum) im allgemeinen verstehen wir all dasjenige, wodurch wir zur Erkenntnis eines Anderen gelangen, sofern dieses in jenem sich uns kundgibt. Man muß aber unterscheiden:

a) Zwischen natürlichem und arbiträrem Zeichen (Signum naturale et arbitrarium seu conventionale), je nachdem die Beziehung des Zeichens zum Bezeichneten entweder eine natürliche, oder eine durch menschliche Konvention willkürlich gesetzte ist.[1])

b) Zwischen *Signum ex quo* und *Signum in quo.* Signum ex quo nennen wir dasjenige Zeichen, welches zuerst in sich selbst erkannt sein muß, und dadurch erst, daß es in sich selbst erkannt ist, zur Erkenntnis des

potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione . . . . Cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal, in quantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal, in quantum est rationale vel irrationale . . . . Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem, et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale.

1) So ist der Rauch das natürliche Zeichen des Feuers, der Ölzweig dagegen ein konventionelles Zeichen des Friedens.

Bezeichneten führt [1]). Signum in quo dagegen ist ein Zeichen, in welchem wir, ohne daß es vorher in sich selbst von uns erkannt ist, sogleich das Bezeichnete erkennen. Ersteres nennt man auch Signum objectivum, letzteres Signum formale.

Hieraus ist ersichtlich, daß jeder Begriff als ein Zeichen der Sache betrachtet werden kann, insofern wir nämlich durch den Begriff die Sache erkennen. Er ist aber, wenn er so gefaßt wird, nicht als ein arbiträres, sondern als ein natürliches Zeichen der Sache zu denken, weil er in natürlicher Beziehung zum Objekte steht; er ist dann auch nicht Signum ex quo, sondern *Signum in quo*, weil wir nicht zuerst den Begriff und durch ihn erst den Gegenstand erkennen, sondern vielmehr im Begriffe selbst den Gegenstand erfassen.

Dagegen ist das Zeichen des Begriffes selbst wiederum das Wort. Denn im Worte wird der Begriff ausgedrückt, und zwar gerade insofern, als er Zeichen der Sache ist, also nach seinem Inhalte. Und daher führt uns das Wort zur Erkenntnis des Begriffes, welcher ihm zu Grunde liegt, und durch diesen dann zur Erkenntnis der Sache, auf welche der Begriff geht.

Das Wort ist jedoch in bezug auf den Begriff, der dadurch bezeichnet werden soll, nicht mehr ein natürliches, sondern nur ein arbiträres oder konventionelles [2]) Zeichen dieses Begriffes; denn es kann ja ein und derselbe Begriff durch verschiedene Worte ausgedrückt werden. Ebenso ist es nicht mehr Signum in quo, sondern Signum *ex quo*, weil wir zuerst das Wort erkennen, und durch das Wort erst den Begriff.

Insofern nun der Begriff das Zeichen der Sache und das Wort das Zeichen des Begriffes ist, nennt man beide *Termini*. Der Begriff jedoch heißt im Unterschiede vom Worte Terminus mentalis, das Wort dagegen Terminus oralis. Doch bezeichnet man mit dem Ausdrucke „Terminus" schlechthin gewöhnlich unmittelbar das Wort, und mittelbar durch das Wort zugleich den Begriff, welcher durch dasselbe ausgedrückt wird.

Das Wort, das durch die Stimme erzeugte Zeichen, kann, wenn als solches nicht vorhanden, sondern etwa nur in der Phantasie, vertreten werden durch das Schriftzeichen. Die Schrift ist Zeichen des Wortzeichens, sie drückt aus, was einer gesagt hat, sie stellt die von jemand hervorgebrachten Töne dem Auge dar in dem Sinne, daß dadurch in der Phantasie die Tonvorstellung erwacht und der Mund zur Nachbildung des Tones befähigt wird. Zigliara [3]) definiert die Schriftzeichen als signa conventionalia et per-

1) In solcher Weise ist die Statue das Zeichen desjenigen, der durch dieselbe dargestellt wird.

2) Aristot. I, 24, 24 ff.

3) Summa philosophica 1893⁹; vol. 1, pag. 47.



manentia, quae immediate designant ipsa vocabula; sie heißen darum phonetische Schrift, im Gegensatz zur ideographischen.

Theodoretus[1]) beweist die Fürsorge Gottes aus der Einrichtung der Hand für die Schrift. Der hl. Augustin spricht von den verschiedenen Arten von Zeichen in dem Werkchen: „de doctrina Christiana"[2]).

B. Das Wort als Zeichen, verglichen mit dem Bezeichneten (Supposition).

Supposition ist der Gebrauch des Wortes für etwas. Man unterscheidet hier:

1. Materielle und formelle Supposition (Suppositio materialis et formalis). Die Supposition ist Suppositio materialis, wenn der Terminus gebraucht wird für sich selbst; sie ist dagegen Suppositio formalis, wenn der Terminus gebraucht wird für die Sache, die er bezeichnet[3]).

2. Reale und logische Supposition (Suppositio realis et logica). Die Supposition ist Suppositio realis, wenn der Terminus gebraucht wird für die Sache, wie sie objektiv außer meinem Denken besteht; und sie ist Suppositio logica, wenn der Terminus gebraucht wird für die Sache nach der Art und Weise, wie sie im Denken besteht[4]).

3. Allgemeine und partikuläre Supposition (Suppositio communis et particularis). In der allgemeinen Supposition wird der Terminus für alle Individuen, auf welche er sich bezieht, in der particulären dagegen nur für einige von diesen gebraucht. Wird das eine oder das andere nicht durch eine bestimmte Bezeichnung ausgedrückt, so ist die Supposition unbestimmt (Suppositio indeterminata)[5]).

4. Kollektive und distributive Supposition (Suppositio collectiva et distributiva). In der kollektiven Supposition wird der Terminus gebraucht für die Gesamtheit gewisser Objekte als solche; in der distributiven dagegen wird er gebraucht von allen Objekten, die in jener Gesamtheit eingeschlossen sind, im Einzelnen[6]). Und da ist dann im letzteren Falle die Supposition entweder inkomplet oder komplet

1) Migne, Patr. lat. tom. 83, 4, col. 622.

2) Migne, Patr. graec. tom. 34, 3, colum. 20.

3) Sage ich: „Cicero ist ein Eigenname", dann gebrauche ich den Terminus „Cicero" für sich selbst (suppositio materialis); sage ich dagegen: „Cicero war Konsul", dann gebrauche ich den Terminus „Cicero" für die Person, die er bezeichnet (suppositio formalis).

4) Sage ich z. B. „der Mensch ist frei", so ist die Supposition eine reale; sage ich dagegen: „Der Mensch ist eine Spezies" oder „der Mensch bildet eine Spezies", dann ist die Supposition eine logische, weil ich dann den „Menschen" nicht nach seinem realen Sein denke, sondern insofern er in meinem Denken als allgemeiner Begriff gegeben ist.

5) In dem Satze: „Alle Menschen sind vernünftig" supponiert der Terminus „Mensch" für alle menschlichen Individuen — suppositio communis; in dem Satze: „Einige Menschen sind klug" bloß für gewisse Individuen — suppositio particularis; in dem Satze endlich: „Homo est mendax" ist die Supposition eine unbestimmte.

6) In dem Satze: „Die Apostel waren zwölf an Zahl" ist der Terminus „Apostel" im kollektiven; in dem anderen Satze dagegen: „Die Apostel waren arm" ist er im distributiven Sinne gebraucht.

distributiv, je nachdem der Terminus gebraucht wird entweder bloß für die Arten einer Gattung, oder aber für die Individuen einer Art[1]).

5. Denominative und reduplikative Supposition (Suppositio denominativa et reduplicativa). In der ersteren wird der Terminus einfach gebraucht für das Subjekt, dem er beigelegt wird; in der letzteren dagegen wird er gebraucht für das Subjekt, insofern ihm die Eigenschaft, die er bezeichnet, zukommt[2]).

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Urteilen.

Der Begriff befriedigt in keiner Weise den nach der Objektivität verlangenden, in einem anderen Stütze suchenden, sich selbst nicht genügenden Intellekt des Menschen, da mittels des Begriffes wohl vielleicht Objektivität erfaßt wird, aber noch nicht das Bewußtsein der Objektivität als solches gegeben ist. Das Urteil dagegen ist ein dem Menschen genügendes Denken; es ist nicht mehr bloß vom lebendigen Baum gerissener Zweig, sondern selbst idealer Organismus.

Wir werden die Natur des Urteils untersuchen, seine Einteilung, seine Grundgesetze, endlich seine Entstehung.

Erstes Kapitel.

Natur der urteilenden Tätigkeit.

Wie man von einem objektiven Begriff spricht, so auch von einem objektiven Urteil; es ist das Geurteilte, welches vom Urteilsakt nicht erzeugt, sondern von ihm ergriffen und behauptet wird. Wir können das Urteil im objektiven Sinne definieren als die dem Urteilsakt vorausgehende Identität von einem Gegenstand, insofern er in einem Begriffe nach allen Seiten auffaßbar ist, — mit sich selbst, insofern er nur nach einer oder mehreren Seiten in einem anderen Begriff denkbar ist.

Allein in der Logik betrachten wir nicht das judicium objectivum oder die vom Urteilsakt unabhängige Identität zweier objektiver Begriffe; wenigstens betrachten wir sie nicht um ihrer selbst willen, sondern der Logiker frägt sich, wie unser Geist die vom Urteilsakt unabhängige sachliche

---

1) In dem Satze: „Alle Landtiere wurden am sechsten Schöpfungstage geschaffen" ist die Supposition des Terminus „Landtiere" inkomplet distributiv, weil dieser Terminus bloß für die Arten dieser Landtiere supponirt, in dem Satze dagegen: „Alle Tiere sind sterblich" ist die Supposition des Terminus „Tier" komplet distributiv, weil der Terminus für alle Individuen der Art supponiert.

2) In dem Satze: „Philosophus dormit" wird der Terminus „Philosophus" einfach gebraucht für das Subjekt, das damit bezeichnet wird, daher: denominative Supposition; in dem Satze dagegen: „Philosophus est logicus" wird der Terminus für das Subjekt speziell insofern gebraucht, als es diese Eigenschaft besitzt, welche der Terminus ausdrückt: Philosophus *qua talis* est logicus; daher: reduplikative Supposition.

Identität zweier objektiver Begriffe darstellt, ausspricht, behauptet. Wir betrachten das Urteilen, den Urteilsakt, nicht das, worauf er geht.

Um den Urteilsakt allseitig zu würdigen, geben wir erst eine allgemein gehaltene Darstellung desselben und charakterisieren darin nur kurz Form und Materie des Urteils, d. h. die Kopula und den Subjekts- und den Prädikatsbegriff. Darnach suchen wir tiefer in die Natur der Kopula und in die Bedeutung der Begriffe innerhalb des Urteils einzudringen. Wir gliedern das Kapitel in folgende Punkte: 1. Allgemeine Charakteristik des Urteils; 2. die Natur der Kopula; 3. ihre Beziehung zu den Termini; 4. ihre Bedeutung im negativen Urteil; 5. die Kopula als Erkenntnisakt besonderer Färbung; 6. Supposition der Termini, besonders des Prädikatsbegriffes; 7. das äußere Zeichen des Urteiles.

A. Allgemeine Charakteristik des Urteils.

Das Urteil im subjektiven Sinn (judicium formale, logice sumptum) oder der Urteilsakt ist jene Denktätigkeit, in welcher zwei Begriffe als Auffassungen (conc. objectivi) eines und desselben Gegenstandes erklärt oder als identisch in bezug auf diesen durch sie aufgefaßten Gegenstand behauptet werden. Wir haben demnach zu unterscheiden zwischen dem, worauf der Urteilsakt sich bezieht, seinem Material, mit welchem er operiert, und dem Urteilsakt, der Operation selbst. Die Materie oder das Material der Urteilstätigkeit sind die zwei Begriffe, welche als Auffassungen des gleichen Etwas identifiziert werden. Die Form oder das Wesen oder die Qualität des Urteils, das, wonach es benannt ist, ist die Identitätserklärung.

Das äußere Zeichen der Identitätserklärung zweier Begriffe heißt Kopula und wird sprachlich ausgedrückt mit „ist“. Das „ist“ manifestiert den actus conjungendi, die copula mentalis, welche unser Geist vollzieht, während der Mund das Wörtchen „ist“ ausspricht. Dieses Wörtchen ist demnach als solches, als signum logicum, das wichtigste, dasjenige, welches das Wesen des Urteilsaktes sinnlich darstellt.

Von den beiden Begriffen, welche die Materie des Urteilsaktes sind, heißt der eine Subjekt, der andere Prädikat. Ein Begriff wird zum Subjekt durch einen Geistesakt, der ihn unter den Umfang eines anderen stellt oder ihn, wie man sagt, subsumiert. Zum Prädikat wird ein Begriff, wenn ihn ein Geistesakt als seinem Gegenstand nach identisch mit dem Gegenstand eines andern erklärt. Einen Begriff seinem Gegenstand nach identisch mit dem Gegenstand eines andern Begriffs erklären, heißt ersteren Begriff von letzterem prädizieren. Durch das Subsumieren und Prädizieren wird ein Begriff Subjekt, resp. Prädikat.

Daraus ergeben sich für die Materie des Urteils folgende Konsequenzen:

1. Es muß unterschieden werden zwischen den Begriffen, insofern sie im Urteile stehen, und insofern sie außerhalb des Urteiles sich befinden,

mit anderen Worten: ob sie identifiziert werden oder nicht. Nur im Urteil oder wenn sie identifizirt werden, heißt der eine Subjekt, der andere Prädikat.

2. Den Namen Subjekt erhält ein Begriff nicht wegen eines besonderen Inhaltes, sondern weil auf ihn der Geistesakt der Identifikation sich bezieht. Der Name „Subjekt" ist demnach eine äußere Benennung, von einem Vorgang im Intellekt übertragen auf den Gegenstand, auf welchen jener Denkakt geht. Statt „Subjekt" sollten wir richtiger sagen: Begriff, mit welchem sich der Intellekt in bestimmter Weise beschäftigt. Ähnlich Prädikat.

Aber warum die verschiedenen Namen Subjekt und Prädikat, wenn doch beide vom selben Akt der Identifizierung hergenommen sind? Dieser Akt der Identifizierung hat zwei Seiten, die sich gegenseitig fordern. Indem er einen Begriff unter den Umfang eines anderen stellt, prädiziert er letzteren von ersterem; umgekehrt wenn er einen Begriff von einem anderen prädiziert, subsumiert er letzteren unter ersteren. Praedicatio und Subsumptio sind darum nicht zwei verschiedene Akte, sondern die zwei Seiten des einen Aktes der Identifizierung. Die Identifizierung bezieht sich immer auf zwei Begriffe, aber nicht auf jeden in derselben Weise. Der Identifizierungsakt, gemessen nach seiner Beziehung zum einen Begriff, heißt Subsumption, gemessen an seiner Beziehung zum anderen Begriff, heißt Praedicatio.

3. „Ein Begriff ist im Urteil Subjekt oder Prädikat," will nicht besagen, der Urteilende identifiziere mehr als die Begriffe, etwa die Begriffe nach einem reicheren Inhalt. Der Begriff, welcher Prädikat ist, besteht nicht aus mehr notae als der Begriff, der dies nicht ist. Das Prädikatsein ist nicht eine zum Inhalte des Begriffes hinzukommende nota, die dann zugleich mit diesem Inhalt prädiziert würde. Der Charakter als Prädikat ist nicht eine Eigenschaft, die nebst dem Begriffsinhalt ausgesagt würde, sondern ist eine Folge der Prädikation am Objekt, oder richtiger am Intellekt, die dann dem Objekt selbst zugeschrieben wird. Darum wird nicht der subsumierte Begriff subsumiert und nicht der prädizierte prädiziert. Nicht weil der Begriff Subjekt oder subsumiert ist, wird er subsumiert, sondern umgekehrt ist er erst Subjekt oder subsumiert, wenn er subsumiert ist.

4. Derjenige, welcher praktisch ein Urteil fällt, unterscheidet sich darum wesentlich in seinem Denken von dem Logiker, der über dieses Urteil eine Reflexion anstellt.

Wer praktisch ein Urteil fällt oder Begriffe identifiziert, der denkt, insofern er urteilt, nicht an die Identifizierung, sondern an die Begriffe, welche er verbindet, und ihren Inhalt: sie sind sein Gegenstand. Er kann darum auch die Begriffe nicht benennen nach dem Akte der Identifizierung, welchen er zwar setzt, aber nicht auffaßt. Würde er aber auf den Urteilsakt reflektieren, und die Begriffe nach ihm qualifizieren, so könnte er nicht mehr den einen vom anderen aussagen.

Der Logiker hingegen, der über einen Urteilsakt reflektiert, fällt diesen Urteilsakt nicht, sondern frägt sich, was jener tut, der das Urteil fällt? Sein Objekt ist die Tat des Urteilenden, nicht das Geurteilte selbst. Das Geurteilte betrachtet er bloß, insofern die Tat des Urteilenden sich damit beschäftigt; darum benennt er es auch nach diesem Gesichtspunkte, nicht nach dem Inhalte, der ihm gleichgiltig ist. Er betrachtet den Urteilsakt und benennt darum den Gegenstand desselben als „Geurteiltes"; er betrachtet den Akt der Subsumption und nennt darum deren Gegenstand Subjekt; er betrachtet den Akt der Prädikation und nennt darum den Gegenstand derselben Prädikat. Was dieser Gegenstand sonst ist, ist im gleichgiltig.

5. Wer praktisch ein Urteil fällt, kann zum Objekt einen realen Gegenstand haben oder einen bloß gedachten. Der Logiker, der den Akt der Identifikation betrachtet, respektive die Begriffsinhalte, insofern sich der Identifikationsakt auf sie bezieht, oder diese Begriffsinhalte, gerade insofern sie Terminus des Identifikationsaktes sind, hat als Objekt immer ein ens rationis objectivum.

Nehmen wir zur Erklärung das Urteil: „Die menschliche Seele ist unsterblich".

Wer praktisch dieses Urteil fällt, hat zum Objekt seines Denkens eine vom Denken unabhängige Realität, die er in zwei verschiedenen Begriffen aufgefaßt hat. Er urteilt nicht: „Seele ist Subjekt", „unsterblich ist Prädikat", sondern „die Seele ist unsterblich". Er urteilt auch nicht: „Das Subjekt Seele ist das Prädikat unsterblich". Es wäre ja Unsinn, ein Subjekt als Prädikat zu bezeichnen. Kurz wer praktisch urteilt, denkt nur an den Inhalt der Begriffe, nicht an deren Eigenschaften und Namen, die sie erst infolge des Urteilsaktes äußerlich zugeschrieben bekommen.

Wer hingegen den Akt dessen untersucht, der das Urteil fällt: „die menschliche Seele ist unsterblich", der Logiker, frägt sich: was hat der Urteilende am Stoff getan? oder besser, was hat er mit Beziehung auf ihn getan? Und der Logiker findet, der Urteilende hat einen Begriff unter den Umfang des anderen gestellt, er hat „Seele" subsumiert, er hat es zum „Subjekt" gemacht. „Unsterblich" ist zum Prädikate gemacht. Der Logiker denkt den Akt des Urteilenden und sein Objekt zusammen, er denkt ersteren als äußere Form des letzteren und benennt letzteres nach ersterem. Von der Seele denkt der Logiker gar nichts, als daß der Urteilende ihren Begriff subsumiert hat, sie ist ihm bloß und ausschließlich der subsumierte Begriff, das Subjekt; er denkt von der Seele nur etwas, was sie vom Urteilenden hat, nicht etwas, was sie aus sich hat; darum ist die Seele als Subjekt für den Logiker ein ens rationis objectivum. Hingegen der Urteilende sieht beim Urteilen an der Seele etwas, was sie vor dem Urteilsakte war; er spricht aus und behauptet und identifiziert nicht seinen Urteilsakt, sondern

ein dem Urteilsakt Vorausgehendes. Allerdings spricht er es aus vermittels des Urteilsaktes.

Wir können uns auch so ausdrücken: Wer praktisch das Urteil fällt: „die menschliche Seele ist unsterblich", der verhält sich den beiden Begriffen „Seele" und „unsterblich" gegenüber rezeptiv. Was er urteilend erkennt, ist ein Empfangenes. Doch er tut an ihnen auch etwas, oder besser er tut etwas an sich. Aber im Urteil erkennt er dies nicht als Objekt desselben und schreibt es nicht den Begriffen als Qualitäten zu. Diese Aufgabe überläßt er dem Logiker; letzteren interessiert nicht das, was der Urteilende urteilt oder erkennt, sondern das, was er hervorbringt. Objekt des Logikers ist darum ein ens rationis per actum judicandi (subsumendi, praedicandi) factum.

Wir haben so das Urteil im allgemeinen kennen gelernt; wir sprachen von seiner Form und haben seine Materie charakterisiert. Es obliegt uns, noch genauer darauf einzugehen, zunächst auf die Form, auf die Kopula.

B. Die Natur der Kopula.

Wie bemerkt, ist die Kopula äußeres Zeichen für das Wesen des Urteilsaktes. Der Urteilende manifestiert sein Urteilen, seinen Akt, durch Aussprache des Wörtchens „ist". Statt zu sagen „ist", könnte er sich auch der Worte bedienen: „ich erkläre als identisch".

Die Kopula kann auch noch eine andere Bedeutung haben. Urteilen ist nämlich soviel wie das objektive Verhältnis, die objektive Identität zweier Begriffe erkennen und kundtun. Die Kopula ist darum nicht bloß Zeichen eines Erkenntnisaktes, sondern auch eines Erkannten; sie hat subjektive und objektive Bedeutung. Was will der Redende zunächst zum Ausdrucke bringen?

Urteilen ist soviel wie: im Geiste oder erkennend das objektive Verhältnis nacherzeugen, die objektive Identität mit dem Geiste aussprechen. Mit dem Munde könnte der Urteilende dieses objektive Verhältnis gar nicht aussprechen, wenn er es nicht zuvor mit dem Geiste ausgesprochen, es zuvor im Geiste nacherzeugt, erkannt hätte. Folglich drückt das Sprachzeichen „ist" zunächst den Urteilsakt aus, diese besondere Art des Erkennens. Der Hörende erfährt durch dasselbe, daß der Sprechende in seinem Geiste urteilt. Aber zugleich drückt „ist" das objektive Verhältnis aus, freilich nur, weil und wie es erkannt ist. Wenn darum der Redende auch das objektive Verhältnis ausdrücken will, so kann er dies nicht, ohne zugleich implicite seine Erkenntnis dieses objektiven Verhältnisses aussprechen zu müssen. Und in der Tat die Absicht des Urteilenden ist offenbar: das objektive Verhältnis mitzuteilen oder zur Erkenntnis zu bringen. Aber er tut dies nicht durch Vorlage in rerum natura, die hier auch nicht möglich wäre, sondern durch sprachliche Versinnlichung seiner

eigenen Erkenntnis des objektiven Verhältnisses. Folglich drückt die Kopula unmittelbar den Urteilsakt aus, hingegen mittelbar und doch hauptsächlich, weil beabsichtigt, will sie das objektive Verhältnis anzeigen.

Selbstverständlich muß sich der die Kopula Aussprechende des subjektiven Urteilsaktes bewußt sein, sonst könnte er ihn nicht anzeigen oder mitteilen. Das Sprechen ist ja keine bloße Reflexbewegung, nicht ein bloß mechanisch zustandekommender Vorgang. Der Redende will ja allerdings zunächst die objektive Identität mitteilen, und darum ist auch seine Aufmerksamkeit besonders auf das objektive Verhältnis der zwei Begriffe gerichtet. Aber er will das objektive Verhältnis manifestieren durch Mitteilung seines Aktes der Identifizierung. Oder er teilt seinen Akt der Identifizierung mit, versinnlicht ihn nach außen durch das Wort, weil und insofern er wahr ist, weil und insofern ihm die Objektivität entspricht, die durch das Sprachzeichen mitgeteilt werden will. Aus diesem Grunde will der Redende auch den Akt der Identifizierung mitteilen und muß ihn demnach erkennen.

Besehen wir uns die objektive Kopula noch genauer. Wenn die objektive Identität aufgefaßt wird, was wird dann hierbei aufgefaßt? Inwiefern heißt sie objektiv und real?

Das Subjekt wie das Prädikat drücken das Eine durch sie Bezeichnete nach verschiedenen Beziehungen oder Eigenschaften aus. Was tut diesem Einen gegenüber die Kopula? Wie bemerkt, bezeichnet sie entweder den verbindenden Geistesakt oder sie supponiert realiter; sie supponiert realiter heißt: sie ist Aufgefaßtes, nicht Auffassen.

Die Phrase muß näher erklärt werden. Auch wenn die Kopula realiter supponiert, wenn sie Aufgefaßtes ist, so ist sie doch nicht äußeres Zeichen für ein Objekt, das verschieden wäre von dem durch Subjekt und Prädikat ausgedrückten. Ebenfalls ist sie nicht äußeres Zeichen für eine dritte Auffassung desselben Objektes, verschieden von den Auffassungen desselben durch Subjekt und Prädikat. Es sind nur zwei Auffassungen desselben Objektes im Urteile vorhanden. Aber diese zwei Auffassungen sind ein Ding. Was für das Denken zweierlei ist, ist im Sein einerlei. Letzteres allein will die Kopula zum Ausdruck bringen. Daraus ergibt sich, daß die Kopula erst in Frage kommt, erst actu auftaucht, wenn von einem Dinge bereits mehrere Auffassungen vorhanden sind. Erst wenn die zwei Auffassungen oder dasselbe Ding als ein zweifach aufgefaßtes gegeben ist, kann von Identität im eigentlichen Sinne und darum von der Möglichkeit einer Identifizierung durch den Urteilsakt, von einer Kopula im objektiven und im subjektiven Sinne, gesprochen werden. Es kann ja freilich ein Ding nur mit sich selbst identisch sein und identifiziert werden, aber doch auch erst nachdem es in zwei oder mehreren Begriffen aufgefaßt ist.

Dies führt zur Frage nach der besonderen Beschaffenheit der Objektivität, welche der realen Kopula zukommt. Was realiter oder „von unserem Denken unabhängig“, „ihm vorausgehend“, „es bestimmend“ in diesem Falle besagen will, ergibt sich bloß, wenn wir die objektive Kopula sowohl mit dem Urteilsakt, als auch mit den beiden Begriffen (Subjekt und Prädikat) vergleichen.

Dem Urteilsakt gehen die beiden Auffassungen zweifellos voraus, und folglich auch ihre Identität; denn sie ist nicht vom Urteilsakt hervorgebracht, sondern von ihm aufgenommen und ausgesprochen. Die Identität der Begriffe ist dem Urteilsakte gegenüber eine wahrhaft reale.

Vergleichen wir aber die reale Kopula auch mit den beiden Begriffen. Geht sie ihnen voran oder folgt sie ihnen? Begriffe werden im Urteil identifiziert, sie müssen identisch sein. Aber ehe Begriffe identisch sein können, müssen sie vorhanden sein. Begriffe werden aber wiederum nur durch das Denken erzeugt; dem Denken verdanken sie ihr Sein. Verdanken aber Begriffe ihr Sein dem Denken, so auch ihre Identität, weil diese eine ihnen zukommende Eigenschaft ist, eine Eigenschaft, die erst auf ihr Sein folgt. Daraus ergibt sich, die reale Kopula ist zwar dem Urteilsakte gegenüber real, ihn bestimmend, aber weil sie eine Eigenschaft der Begriffe ist und ihnen folgt, und weil die Begriffe selbst ein Erzeugnis des Denkens sind, so ist die reale Kopula nicht etwas rein Objektives.

Die reale Kopula folgt Begriffen, welche selbst aus dem Denken entspringen. Soll die Beschaffenheit des objektiven Charakters der Kopula damit bestimmt sein, so müssen wir wissen, wie die Begriffe (conc. objectivi) in diesem Falle aus dem Denken entspringen. Das Denken bringt von einem und demselben Gegenstand zwei Auffassungen (Subjekt und Prädikat) hervor und damit deren Identität. Wie ersteres und wie darum letzteres? Nicht willkürlich erzeugt der Intellekt eine Doppelauffassung, sondern weil und insofern das Ding selbst zu verschiedenen Auffassungen Anlaß gibt. Das Ding nötigt selbst zu mehreren Auffassungen. Darum sind auch die Auffassungen nicht deshalb im selben Ding identisch, weil sie Produkte des Geistes sind, sondern deshalb, weil sie Produkte des Geistes sind, der befruchtet wurde von dem Dinge und diesem entsprechend seine Gebilde (Subjekts- und Prädikatsbegriff) hervorbringt.

Darin liegt nun die letzte, allem Denken vorausgehende Begründung der Kopula. Wir können somit das Gesagte zusammenfassen: Dem Urteilsakt gegenüber ist die reale Kopula etwas Objektives, Erkanntes; im Vergleich zu allem Denken aber, im Vergleich zur ersten Auffassung, die die Begriffe schafft, ist sie zwar nicht ein Erkanntes, sondern ein mit den Begriffen Erzeugtes; jedoch ist sie auch da auf Grund eines fundamentum in re erzeugt. Erst müssen Begriffe gesetzt werden und mit diesen deren Identität. Die Möglichkeit aber und der letzte Grund für die Erzeugung dieser Be-

griffe und ihrer Identität liegt in den Dingen. Dieser Grund wenigstens ist im vollsten Sinne real.

C. Beziehung der Kopula zum Subjekts- und zum Prädikatsbegriff.

Wir haben gefunden, die subjektive Kopula ist ein Denkakt; die objektive Kopula ist ein Gedachtes, sie ist die objektive Identität zwischen zwei objektiven Begriffen.

Es erhebt sich von selbst die Frage: welchem der beiden Begriffe ist die Kopula näher gerückt? ist sie vielleicht Bestandteil eines der beiden Begriffe?

Selbstverständlich ist die subjektive Kopula nicht Bestandteil des Subjekts- oder des Prädikatsbegriffes; denn sie ist Denkakt, letztere dagegen sind die Elemente, aus welchen sich das Gedachte zusammensetzt. Nehmen wir aber die Kopula objektiv, dann muß sie zu einem der Begriffe gehören, denn sie bezeichnet nicht eine andere Sache als diese und ist auch nicht eine dritte Auffassung derselbeu Sache neben den beiden.

Die Kopula, objektiv genommen, gehört einmal zum Prädikat. Das Wörtchen „ist" macht das Prädikat zum Prädikat, macht, daß die Auffassung von etwas eine solche ist, die man Prädikat nennt, macht, daß sie als Auffassung des Dinges erklärt, daß dieselbe prädiziert ist. In dem Urteile: „Der Mensch ist Lebewesen," ist „Lebewesen" Auffassung derselben Sache wie „Mensch". Daß aber „Lebewesen" als Auffassung derselben Sache erkannt ist oder daß „Lebewesen" Prädikat ist, macht das vorausgehende Wörtchen „ist".

Auch zum Subjekt gehört die Kopula; sie macht, daß das Subjekt Subjekt ist und nicht isolierte Auffassung eines Dinges; sie macht, daß der Subjektsbegriff unter den Umfang des Prädikatsbegriffes gestellt ist. Im obigen Beispiel stellt „ist" den „Menschen" unter den Umfang von „Lebewesen".

Sagen wir: „die Kopula gehört zum Prädikat", so meinen wir: die Kopula sei nicht jenes „An sich", von welchem etwas erkannt ist, sondern sie sei etwas, was von dem „An sich" (Subjekt) erkannt ist; von dem „An sich" ist das im Prädikat Aufgefaßte erkannt, und zugleich ist erkannt, daß das „An sich" dieses im Prädikat Aufgefaßte „ist". Vom „Menschen" ist nicht bloß erkannt „Lebewesen", sondern auch die Tatsache, daß er dies „ist". „Die Kopula gehört zum Prädikat", will nicht sagen, sie werde dem Prädikat zugeschrieben, von ihm prädiziert, sondern im Gegenteil, die Behauptung erklärt: die Kopula sei gemeinsam mit dem Begriff, welcher Prädikat heißt, das vom Subjekt Aufgefaßte, sie konstituiere mit dem Inhalt des Prädikatsbegriffes das Prädikat; mit anderen Worten: sie konstituiere das vom Subjekt Aufgefaßte als ein von ihm Aufgefaßtes.

Ähnlich verhält es sich, wenn wir sagen: „die Kopula gehört zum Subjekt". Dies bedeutet nicht, sie sei unter den Umfang des Subjektes gestellt, sondern: es genügt zum Subjekte nicht bloße Auffassung irgend eines Dinges, sondern es gehört dazu Gestelltwerden der Auffassung unter den Umfang einer anderen.

Indes ist man doch nicht berechtigt, die Kopula in gleicher Weise zum Subjekte wie zum Prädikate zu rechnen.

Einmal ist festzuhalten, der Satz: „der Mensch ist Lebewesen" kann wohl aufgelöst werden in den anderen: „der Mensch gehört zu den Lebewesen"; dann würde die Kopula zum Subjekte gehören. Allein bevor diese Auflösung möglich ist, müssen wir doch erst wissen, daß „Lebewesen", dieser Allgemeinbegriff, im Menschen verwirklicht ist, und daß sogar dieser Begriff noch in anderen Wesen verwirklicht ist. Folglich ist die Fassung des Urteils: „der Mensch ist Träger oder Realgrund des Lebens" früher als die obige: „der Mensch gehört zu den Lebewesen".

Ferner beginnt die Urteilsbildung überhaupt mit der Bildung des Subjektsbegriffes. Wir haben zuerst die unbestimmte Auffassung eines Dinges, welche man Subjekt im Urteile nennt; dann erst suchen wir eine präzisere, wenn vielleicht auch einseitige Auffassung des Dinges. Da ich mittels ihr dasselbe Ding denken will und zwar mit Bewußtsein, daß es dasselbe ist, so muß ich dies aussprechen, und es geschieht durch Voransetzung der Kopula „ist". Folglich wird die Kopula zunächst Bestandteil des Prädikates sein, wird zunächst die Aufgabe haben, diesen Begriff zum Prädikat zu machen. Freilich ist damit logisch die erste unbestimmte Auffassung zugleich als Subjekt erklärt, aber doch mehr begleitend. Zuerst muß ich irgend eine wenigstens dunkle Vorstellung vom Menschen haben, dann suche ich die Vorstellung „Lebewesen", aber natürlich als Vorstellung von „Mensch". Letzterer Umstand muß auch ausgedrückt werden und es geschieht durch die Kopula. Erst wenn ich von irgendwoher auch noch erfahre, daß es andere Lebewesen ebenfalls gebe, dann kann ich sagen: der Mensch gehört zu den Lebewesen. —

Wird die Kopula subjektiv genommen, d. h. als äußeres Zeichen des Urteilsaktes, so steht sie immer in der Gegenwart; denn das Wesen der Kopula als Sprachzeichen für den Urteilsakt besteht darin, daß sie den Urteilsakt begleitet und nach außen manifestiert. Die Aussprache eines früheren Urteilsaktes als eines früheren, geschieht nicht durch die Kopula, sondern nur durch einen ganzen Satz, z. B. ich habe früher geurteilt, daß der Mensch sterblich sei.

Wird hingegen die Kopula objektiv genommen, und ist sie damit bloß ein Bestandteil oder besser die Form des Prädikates, dann kann sie in jeder Zeit stehen. Sie setzt das Prädikat als Prädikat, resp. dessen Verbundensein mit dem Subjekte in die Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft,

z. B. der Frühling ist gekommen. Das „kommen" ist mit dem Frühling in der Vergangenheit verbunden gewesen objektiv, jetzt allerdings wird dies erst ausgesprochen. Um nicht zu irren, muß die subjektive Verbindung der Gegenwart die objektive Verbindung zwar jetzt, aber als eine in der Vergangenheit geschehene, aussprechen.

D. Die Kopula im negativen Urteile.

Wie im positiven Urteil, so läßt die Kopula auch im negativen eine subjektive und eine objektive Deutung zu. Auch im negativen Urteil wird, falls es sprachlich ausgedrückt wird, unmittelbar nur der Denkvorgang im Geiste mitgeteilt, dieser jedoch, weil und insofern er wahr ist, weil und insofern mit ihm die Objektivität übereinstimmt. Erst mittels sprachlicher Aufzeigung des Denkvorganges wird die Objektivität aufgezeigt.

Drückt „ist" zunächst den Denkakt aus, dann auch „nicht ist". Die Negation gehört zur Kopula. Dies will freilich nicht sagen, die Kopula werde negiert. Die Kopula wäre negiert, wenn sie selbst zum Prädikat gehörte und zu ihr wiederum die Negation; dann wäre die Kopula ein negiertes Prädikat.

„Die Negation gehört zur Kopula", will sagen, sie qualifiziert, differenziert die Kopula im subjektiven Sinne. Das „Ist nicht" hat den Sinn: „ich erkläre zwei Begriffe als nicht identisch bezüglich derselben Sache". Das „Ist nicht" ist äußeres Zeichen eines ganz anderen Denkaktes als der ist, welcher durch „ist" manifestiert wird. Beide haben nur die Ähnlichkeit, daß sie jedesmal zwei Begriffe betreffen in bezug auf dieselbe Sache. Sie führen darum den gemeinsamen Namen „Urteilsakte". Verschieden sind sie in se, ähnlich quoad materiam. Denn Materie sind bloß die zwei Begriffe; Form ist der Akt: ich erkläre sie als nicht identisch in derselben Sache.

Das „Ist nicht" supponiert mittelbar auch realiter, d. h. zwei Begriffe sind schon vor dem Urteilsakt nicht übereinstimmend bezüglich derselben Sache. Wie das „ist", objektiv genommen, zum Prädikat gehört und einen Begriff zum Prädikat macht, so gehört auch das „ist nicht", objektiv genommen, zum Prädikat. Freilich während das „ist" den Begriff zum Prädikat macht, beraubt ihn das Wörtchen „nicht" wieder dieser Eigenschaft. Im negativen Urteil ist die Kopula nicht Kopula, sondern ein wesentlich anderer Akt; zu den Begriffen gezogen macht sie den einen nicht zum Subjekt, den anderen nicht zum Prädikat. Es hätten eigentlich die Namen „Nicht-kopula", „Nicht-subjekt", „Nicht-prädikat" in Anwendung zu kommen, freilich auch dies nicht schlechthin. Das Subjekt eines negativen Satzes ist nicht bloß ein Begriff, der nicht Subjekt ist, sondern es besitzt als solches eine positive Eigenschaft; es ist ein Begriff, der versucht wurde, unter den Umfang eines anderen gestellt zu werden, dem aber diese Eigenschaft abgesprochen werden muß. Nur diese positive Eigenschaft rechtfertigt es, auch

im negativen Urteil von Kopula, Subjekt und Prädikat zu sprechen; man müßte von „versuchter Kopula“ 2c. reden.

Daraus ergibt sich auch, daß das negative Urteil immer ein positives voraussetzt. Das Urteil: „die Seele ist nicht sterblich“, hat nur einen Sinn, wenn man hinzusetzt: „wie dieser oder jener behauptet“. Denn das negative Urteil ist nicht bloßes Nichturteilen, bloßes Unterlassen des Urteiles, sondern geistige Zerstörung eines Urteiles. Die Kopula wird nicht bloß unterlassen, der eine Begriff wird nicht bloß nicht subsumiert, der andere nicht bloß nicht prädiziert, sondern die scheinbar (nach der Auffassung eines anderen) objektive Kopula wird als objektive Nichtkopula erklärt, der eine (durch jemanden subsumierte) Begriff wird als nicht subsumiert erklärt, der andere als nicht prädiziert oder prädizierbar. Nur von dem, was die Begriffe früher, nach der Auffassung eines anderen, waren, behalten sie ihre Namen, obschon die Form hinweggedacht ist, welche diese Namen gab. Am richtigsten würden wir darum das negative Urteil definieren als Denkakt, der gerade ein Urteil zerstört, es jener Form beraubt, die das Urteil zum Urteil macht. Es hat seinen Namen von dem, was es vernichtet.

Daraus ergibt sich wiederum, daß bei Definition des Urteils immer das positive definiert werden muß; denn das negative als negatives ist kein „Urteil“. Die hinzugefügte Negation differenziert nicht das intakt gebliebene Wesen des Urteils, sondern zerstört letzteres. Darum sind auch positives und negatives Urteil einander nicht koordiniert, sie sind nicht Arten des Urteils. Das positive und negative Urteil kann nicht auf ein höheres, auf ein Genus „Urteil“ zurückgeführt werden; das negative Urteil ist eben ein Abfall vom Urteil, dessen Zerstörung, und führt nur reduktive seinen Namen.

E. Die Kopula als Erkenntnisakt mit besonderer Färbung.

Der Urteilende versteht nicht bloß, was es heißt, Subjekt und Prädikat identifizieren, er versteht nicht bloß, was ein anderer etwa, der Subjekt und Prädikat identifiziert, damit sagen will, sondern er identifiziert selbst, er fügt dem Verständnis, was es heißt, Subjekt und Prädikat identifizieren, die Zustimmung bei. Zum Urteil gehört der *assensus*; es ist apprehensio modo assertivo. Welcher Kraft der assensus als Akt angehört, ist nicht eine logische, sodern eine psychologische Frage. Wir bemerken kurz, er sei Sache des Intellektes, nicht des Willens; denn häufig müssen wir nach Auffassung, was es heißt, Subjekt und Prädikat identifizieren, selbst identifizieren, wir müssen zustimmen, obschon wir das Gegenteil wollen und wünschen. Freilich stimmt oft der Intellekt auch nur zu auf Veranlassung des Willens, aber immer stimmt doch der Intellekt zu.

Wundt[1]) meint, dem Verstande den assensus zuschreiben, hieße

1) Logik, 1893², 1. Bd. Seite 79.

„neben dem Willen, den wir in uns im Handeln als eine nach außen und in der Aufmerksamkeit als eine nach innen wirksame Tätigkeit wahrnehmen, dem Verstande noch einmal einen Separatwillen beilegen wollen. Wir nehmen das Denken als eine spontane innere Tätigkeit wahr, und so bleibt uns nach Beseitigung der falschen Vermögensbegriffe nur übrig, dasselbe als eine unmittelbare innere Willenshandlung und demgemäß die logischen Denkgesetze als Gesetze des Willens aufzufassen." Nach Wundt ist alles Wille, aber der Wille ist nicht intelligenzlos. Im „System der Philosophie" [1]) sagt derselbe Autor: „Mögen ihre Elemente (= Elemente der Denkakte) auch ganz oder zum Teil ungesucht sich darbieten, die Art, wie wir sie an einander fügen, bleibt eine Tat unseres Willens".

Schon Descartes [2]) und nach ihm andere schreiben das Bejahen und Verneinen dem Willen zu.

F. Supposition der Termini bes. des Prädikats im Urteil.

Wir haben eingehend über den Sinn des Wörtchens „ist" im Urteil gesprochen und haben gefunden, es supponiert sowohl logisch oder besser subjektiv, indem es Zeichen für den Urteilsakt ist, als auch objektiv, indem es das objektive Verhältnis zwischen den Begriffen zum Ausdruck bringt. Diese objektive Identität ist nach einer Hinsicht real, nach einer anderen ein ens rationis objectivum, allerdings cum fundamento in re; ein fundamentum in re hat dieses ens rationis objectivum wenigstens dann, wenn Gegenstand des Urteils ein irgendwie Reales ist.

Nach dem gleichen Gesichtspunkte prüfen wir nun Subjekt und Prädikat. Wir zerlegen unsere Lehre in mehrere Punkte.

I. Der Urteilende besagt im Urteil, daß das, was durch den Subjektsbegriff ausgedrückt wird, und das, was im Prädikat bezeichnet wird, ein und dieselbe Sache ist.

Diese These beweist unser Bewußtsein; wir wollen im Urteil gewiß nicht sagen, eine Sache (reale oder gedachte) sei die andere (reale oder gedachte). Wir reden demnach in jedem Urteil nur von einer Sache.

II. Der Urteilende besagt im Urteil, daß das, was durch den Subjektsbegriff, und das, was durch den Prädikatsbegriff ausgesprochen wird, zwar ein und dieselbe Sache sei, aber nach verschiedenen Beziehungen; darum wählt er für beide Begriffe verschiedene Namen, und er tut dies mit Bewußtsein, er ist sich bewußt, daß er mit einem Namen nicht dasselbe bezeichnet wie mit dem anderen, zwar dieselbe Sache aber von ihr jedesmal anders.

---

1) 1897², Seite 39.

2) Meditationes de prima philosophia, herausgegeben von Güttler, 1901 pag. 152 und an verschiedenen Stellen.

III. Der Urteilende ist sich bewußt, daß er in Subjekt und Prädikat nicht dieselbe Sache nach real verschiedenen Beziehungen bezeichnet, nach realen Veränderungen, die sie erleidet; denn so wenig eine Sache eine andere ist, so wenig ist die so beschaffene Sache identisch mit sich selbst, falls sie sich in einem anderen Zustand befindet; folglich kann ich auch nicht mit dem Subjektsbegriff die Sache in diesem, mit dem Prädikatsbegriff in jenem Zustand befindlich behaupten und doch noch die beiden Begriffe in derselben Sache identifizieren. Z. B. der Mensch ist wankelmütig.

Wir werden 1. sagen: mit beiden Begriffen wird dieselbe Sache ausgedrückt; 2. in beiden Begriffen wird von dieser Sache Verschiedenes ausgedrückt; 3. hingegen wird zwar der Zustand, der von der Sache mit dem Worte „wankelmütig" hervorgehoben wird, von ihr mit dem Worte „Mensch" nicht hervorgehoben, aber er wird auch nicht als der Sache fehlend erklärt. Wir werden nicht sagen, daß nur das, was von der Sache ausgedrückt wird, ihr zukommt, nicht aber das, was von ihr nicht ausgedrückt wird. All dies bezeugt unser Bewußtsein in jedem Urteilsakt, den wir vollziehen, aufs lebhafteste.

IV. Besagt der Urteilende, daß er im Subjektsbegriffe dieselbe Sache nach anderen Beziehungen charakterisiere als im Prädikatsbegriffe und will er dabei nicht behaupten, dem Gegenstand, welcher im Subjekt charakterisiert werde, fehlten selbst und physisch die im Prädikatsbegriff hervorgehobenen Züge, und umgekehrt demselben Gegenstand, wie er im Prädikat zum Bewußt sein kommt, fehlten selbst die Züge des Subjektes; will er vielmehr gerade das Gegenteil erklären, daß am Gegenstande selbst keine Verschiedenheit sich findet, dann folgt mit Notwendigkeit: der Urteilende muß sich bewußtsein, sein Terminus, den er im Subjekt gebrauche, drücke nur nicht dieselbe Beziehung des Gegenstandes aus wie der Terminus, der Prädikat ist. Oder richtiger können wir sagen, da der Urteilende seine Termini sich mit Bewußtsein auswählt: der Urteilende muß wissen, daß er im Subjekte dieselbe Sache anders ausdrücken wolle als im Prädikat. Folglich muß er weiter wissen, daß er mit den beiden Termini (Subjekt und Prädikat), falls er sie im Urteil ausspricht, nicht bloß eine Sache ausspricht, sondern die Sache so, wie er sie aufgefaßt hat. Darum muß er abermals wissen, daß er die Sache aufgefaßt habe und zwar zweimal verschieden. Kurz er muß wissen, daß Subjekt und Prädikat statt zwei Dinge, zwei conceptus objectivi sind.

Damit sind wir unserer Frage bedeutend näher gekommen. Der Urteilende sagt: ich identifiziere nicht Sachen, sondern Begriffe, conc. objectivi. Der Urteilende versteht Subjekt und Prädikat als Begriffe, als zweimal verschieden begriffene Sache.

V. Aber versteht denn der Urteilende die Sache, welche er nach verschiedener Auffassung im Subjekt und Prädikat verschieden bezeichnet, wirklich noch

als Sache? Und zwar immer? Sieht er nicht in dieser „Sache", die er als begriffen erkennt und als so und anders begriffen identifiziert. vielleicht etwas bloß Begriffenes resp. bloß Aufgefaßtes? Ist nicht die Materie eines Urteils bloß ens rationis objectivum?

Wir antworten: mitunter wird dies der Fall sein, mitunter nicht. Und selbst wenn die Materie des Urteils ein ens rationis objectivum ist, so ist dieses doch nicht durch den Urteilsakt hervorgebracht, sondern durch einen vorausgehenden Begriff.

Der Gegenstand, auf den sich ein Begriff bezieht, der später in ein Urteil eingestellt wird, kann eine wahre res sein, ein unserem gesamten Denken vorausgehender Gegenstand; er kann auch ein bloßes Produkt unseres Denkens sein, entweder eine an sich zwar reale Sache, aber dieselbe bloß genommen, wie sie Inhalt eines Denkaktes ist; oder ein willkürliches Produkt des Denkens, indem der Geist eine beliebige Konstruktion vornimmt und dieselbe so zum Terminus seines Denkens macht, z. B. ein gewordener Gott.

All diese Objekte lassen eine Doppelauffassung zu und es können darum in bezug auf sie Urteile gefällt werden. Beispiele sind: Ein reines Herz ist Goldes wert. Erträumtes Glück währt nicht lang. Ein gewordener Gott ist ein Unding.

Wir haben gefunden, mitunter ist der Gegenstand des Urteils, der in Subjekt und Prädikat zum Ausdrucke kommt, wirklich nur Inhalt eines früheren Denkaktes, und zwar eines Denkaktes, der ganz willkürlich, ganz unbestimmt durch ein Vorausgehendes sein kann.

Allein, wenn wir recht zusehen, haben wir den Gegenstand, der durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt wird, bisher so genommen, wie er von diesen Begriffen absolut, d. h. wenn sie nicht Subjekt und Prädikat sind, ausgedrückt wird.

Als Prädikat wird ein Begriff genommen, wenn sein Gegenstand (sein Inhalt) als identisch mit dem Gegenstand eines anderen Begriffes (des Subjektes) erklärt wird. Welches ist die Folge? Ein Begriff (conc. objectivus), der Prädikatsbegriff ist oder werden soll, darf nicht von seinem Akt willkürlich erzeugt, sondern muß genommen sein von dem Gegenstand, der im Subjektsbegriff aufgefaßt und erzeugt ist.

Als Subjekt ist ein Begriff genommen, wenn sein Gegenstand als einer von den im Umfang eines anderen Begriffes enthaltenen Gegenständen erklärt wird. Die Folge ist wiederum, soll ein Begriff Subjekt zu einem anderen werden, so kann ersterer nicht beliebigen Inhaltes sein, sondern muß sich nach dem Inhalte des zweiten richten.

Daraus ergibt sich, der Prädikatsbegriff als solcher ist stets ein realer mindestens immer in dem Sinne, daß 1. sein Akt, absolut genommen, ihn nicht erzeugt, sondern in einem anderen (Subjekt) vorfindet; 2. noch weniger

bringt der Prädizierende ihn hervor; er anerkennt ihn vielmehr und zwar als solchen, den er selbst als Prädizierender nicht hervorgebracht hat, und als solchen, den auch der vorausgehende Akt, dessen Inhalt er ist, nicht erzeugt hat: kurz als einen solchen, der der Praedicatio und seiner eigenen Auffassung vorausging. Dagegen allerdings spricht der Prädizierende nicht aus, daß der Prädikatsbegriff objektiv genommen oder sein Inhalt allem Denken vorausgeht; er kann auch genommen sein aus einem Denkakt, dessen Inhalt im Prädikat auf neue Weise aufgefaßt wird. So alle Urteile der Logik. Andere Beispiele haben wir schon erwähnt.

Ähnlich ist der Subjektsbegriff als solcher stets ein realer, wie sich aus obigem ergibt.

VI. Darnach kommen wir zu einer praktischen Frage. Betrachten wir, wenn wir als Logiker über ein Urteil reflektieren, dabei sowohl das Subjekt als Subjekt als auch zugleich das Prädikat als Prädikat? Wir müßten dann das Urteil zugleich als Subsumption und als Prädikation nehmen. Wir können dies. Allein wir werden uns doch fragen, was der wirklich Urteilende beabsichtigt, ob eine Subsumption, wobei per accidens eine Praedicatio folgen wird, oder eine Praedicatio, wobei eine Subsumption sich anschließt. Beabsichtigt der Urteilende eine Subsumption, so ist Ausgangspunkt der allgemeine Begriff, der im zustandegekommenen Urteil den Namen Prädikat führt. Der Subsumierende prädiziert ihn nicht, er nimmt ihn nicht als Prädikat, sondern absolut, einfach seinem Inhalte nach. Beabsichtigt der Urteilende eine Prädikation, so ist Ausgangspunkt jener Begriff, der im nachfolgenden Urteil Subjekt genannt wird. Der Prädizierende nimmt aber diesen Begriff nicht als Subjekt, weil er ihn nicht subsumieren will, sondern absolut, und bezieht auf seinen Gegenstand die Auffassung, welche das Prädikat ist.

Aber wie kommt naturgemäß ein Urteil zu stande? Was beabsichtigt der Urteilende naturgemäß, wenn er das Urteil zum erstenmale fällt? Wir haben schon früher (Seite 59) bemerkt, daß das Urteil zuerst Prädikation ist; dann erst ist eine Subsumption möglich.

Betrachten wir nun darnach das Urteil und fragen uns, wie wird der Urteilende naturgemäß die Termini nehmen, wie werden sie in seinem Munde supponieren?

VII. Ist der Urteilsakt eine praedicatio und hat der Urteilende darum zum eigentlichen Objekte das Prädikat, so will er sagen: a) der Inhalt des Prädikates ist nicht erzeugt durch den Denkakt, dessen Inhalt er ist, sonst wäre er nicht prädizierbar; er ist auch nicht erzeugt durch die Praedicatio; sonst wäre diese nicht eine Anerkennung des gegebenen Verhältnisses, sie würde sich nicht auf das Gegebene stützen, sondern wäre ein absoluter, schöpferischer Akt, was gegen unser Bewußtsein ist. b) der Inhalt des Prädikatsbegriffes wird aber vom Prädizierenden nicht bloß als real

anerkannt, sondern auch als von ihm selbst aufgefaßt erklärt. c) Vom Subjektsbegriffe spricht der Urteilende bloß den Inhalt aus, nicht daß dieser von ihm aufgefaßt ist; denn er will nur sagen, der Gegenstand des Subjektes entspreche dem Inhalte des Prädikates und verwirkliche ihn. „Petrus ist sterblich" heißt nicht: Petrus ist ein anderes Ding, sondern, er ist das, was wir mit „sterblich" bezeichnen. Der Urteilende sagt auch als Urteilender nicht: der Petrus, den ich kenne oder auffasse, ist das, was wir mit „sterblich" ausdrücken. d) Ob der Gegenstand des Subjektes ein realer oder ein gedachter ist, spricht der Urteilende im allgemeinen nicht aus, wenn es auch manchmal gefolgert werden kann. Die Beschaffenheit des Subjektsgegenstands hat die Kritik zu untersuchen.

Ginge die Urteilsbildung von einem absoluten Begriffe aus, der im nachfolgenden Urteil Prädikat wird, suchten wir also das Subjekt, so würden beide Begriffe auch bezüglich der Supposition die Rollen tauschen.

Da man das Urteil naturgemäß als Prädikation nimmt, so erklärt sich die alte Regel: das Subjekt sei die Sache, wie sie an und für sich sei; das Prädikat hingegen, wie sie sich in unserem Intellekte finde.

Im Prädikat gibt der Urteilende der Sache einen neuen Namen; er hat das Bewußtsein, daß er mit demselben etwas Besonderes, etwas Neues sage, aber nicht eine neue Sache, auch nicht dieselbe Sache, insofern sie sich real verändert hat, folglich dieselbe Sache, wie er sie nunmehr in einem neuen Denkakt aufgefaßt hat. Der Urteilende ist sich demnach bewußt, daß der Gegenstand, wie er ihn mit dem Prädikat ausdrückt, von ihm erkannt ist, und weiter muß er sich dann des Denkaktes bewußt sein, der den Gegenstand des Subjektes so aufgefaßt hat, wie er im Prädikat aufgefaßt ist. Der Urteilende will sagen: der Gegenstand ist so, wie ich ihn mir im Prädikat denke.

Auch im Subjekt ist der Gegenstand natürlich erkannt; der das Subjekt Aussprechende erkennt den Gegenstand; aber insofern er das Subjekt ausspricht, sagt er noch nicht, daß er ihn erkennt.

Im Anschlusse an unsere Lehre von der Supposition der Termini im Urteile möchten wir noch drei Bemerkungen machen.

1. Der Urteilsakt ist nicht eine eigentliche Reflexion; denn der Urteilende reflektiert nicht auf den Urteilsakt selbst. Jedoch reflektiert der Urteilende auf den Akt, dessen Inhalt das Prädikat, objektiv genommen, ist. Denn er könnte das Prädikat, diesen Inhalt, nicht als erkannt nehmen, wenn er sich nicht des darauf gehenden Erkenntnisaktes irgendwie bewußt würde. Bei der Erklärung der Wahrheit werden wir darauf zurückkommen.

2. Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Begriff, absolut genommen, und dem Begriff als Prädikat liegt darin, daß der absolute Begriff einen Gegenstand repräsentiert, ohne daß unterschieden würde, ob derselbe vor und unabhängig vom Denkakt ist oder bloß dessen Produkt; hingegen der Begriff als Prädikat oder der prädizierte Begriff schließt ein, daß sein

Inhalt auch wirklich *ist*, daß der Inhalt unabhängig wenigstens von *jenem* Denkakt ist, dessen Inhalt er ist.

Der Satz: „die menschliche Seele ist unsterblich", besagt: was ich unter „unsterblich" mir denke, ist nicht bloß Terminus meines Auffassens, sondern ist auch unabhängig von dieser Auffassung, es ist vorhanden in dem mit „Seele" Gedachten. Die **Seele** ist unsterblich, die **Seele** realisiert das Objekt des Begriffes „unsterblich"; folglich ist dieses Objekt nicht bloß erdacht oder fingiert.

Das Urteil behauptet stets, daß das Prädikat ist; resp. daß ein anderes durch es und nach ihm ist. Freilich welcher Art das Subjekt im übrigen ist, ob real oder nicht, welcher Art infolge dessen wieder das Sein des Prädikates ist, das zu untersuchen obliegt nicht der formellen Logik. Der Unterschied zwischen Begriff und Urteil ist nicht der, daß in letzterem das Prädikat *absolut* Reales bedeute, sondern bloß darin, daß der Prädikatsbegriff einen Gegenstand bezeichnet, der wenigstens *jenem* Denkakt gegenüber, dessen Inhalt er ist, objektiv ist, also Realität im *weiteren* Sinne besitzt. Das Urteil ist darum dann falsch, wenn dem Prädikatsbegriff nicht wenigstens *diese* Objektivität und Unabhängigkeit, und das Sein in einem anderen, im Subjektsgegenstande, zukommt.

3. Das Prädikat eines Urteils ist immer ein *konkreter* Begriff, da Subjekt und Prädikat Auffassungen desselben Gegenstandes nach verschiedenen Seiten sein müssen. Wären beide abstrakt, so kämen sie in nichts überein, sie wären Auffassungen von Verschiedenem. Wäre das Subjekt konkret, das Prädikat aber abstrakt, so wäre nicht etwa behauptet, daß das gänzlich Aufgefaßte das teilweise Aufgefaßte sei sondern daß das Ganze der Teil wäre, Subjekt und Prädikat wären nicht bloß der Auffassung nach, sondern sachlich verschieden; es würden zwei Dinge identifiziert. Dagegen kann allerdings das Subjekt abstrakt sein, wenn nur das Prädikat konkret ist. Ein Abstraktum kann als Form Träger einer weiteren Form sein, sodaß die Form, welche im Subjekt ausgedrückt ist, das Substrat für die im Prädikat bezeichnete bildet. Ist letztere konkret gefaßt, so ist im Prädikat die Form des Subjekts nach einem anderen Gesichtspunkte abermals ausgedrückt, z. B. können wir nicht sagen: die Menschheit ist die Sterblichkeit, oder der Mensch ist die Sterblichkeit; hingegen behaupten wir: die Frömmigkeit ist zu allem nütze.

G. Äußeres Zeichen des Urteils.

Äußeres Zeichen für das *Wesen* des Urteiles ist die Kopula. Äußeres Zeichen des Urteils überhaupt ist der *Satz*. Freilich ist „Satz" weiter als „Urteil". Mittels des Satzes können auch Akte des Willens, falls wir uns derselben bewußt werden, zum Ausdruck gebracht werden. Hingegen das Urteil ist lediglich Akt des Intellektes, lediglich Einsicht, daß etwas (ein

5*

Subjekt) so ist, wie wir es aufgefaßt haben (im Prädikat); es ist lediglich Identifizierung zweier Begriffe in derselben Sache. Der dem Urteil entsprechende Satz hat darum auch bloß einen derartigen Akt der Identifizierung zum Ausdruck zu bringen. Bei einem Urteile kann man immer fragen, ob es falsch oder wahr sei, ebenso bei dem einem Urteil entsprechenden Satze. Hingegen gibt eine solche Frage keinen Sinn bei Sätzen, durch die wir bewußte Begehrungen kund tun. Der Satz, welcher äußeres Zeichen des Urteils ist, heißt Aussagesatz. Da den Logiker bloß das Urteil, nicht aber Willensakte angehen, so beschäftigt er sich auch bloß mit dem Aussagesatz, nicht aber mit den übrigen Arten von Sätzen. Die aristotelische Definition des Aussagesatzes leuchtet nach dem Gesagten von selbst ein; er sagt: ein Aussagesatz ist jener, der falsch oder wahr ist [1]).

Zweites Kapitel.

Einteilung der Urteilsakte.

Wir unterscheiden Urteilsarten im eigentlichen Sinne und Urteilsarten in weiterem Sinne.

A. Eigentliche Arten des Urteils.

Arten des Urteils im eigentlichen Sinne erhält man, wenn das Wesen des Urteils, die Kopula, modifiziert und differenziert wird. Die Negation ist keine bloße Differenzierung, sondern Aufhebung der Kopula; darum ist, wie schon besprochen, das negative Urteil keine Art des Urteils.

Die Kopula, der Verbindungsakt, ist entweder bedingt oder nicht bedingt; sie ist entweder mit einem Modus behaftet oder ohne Modus. Darnach unterscheiden wir folgende Urteilsarten im eigentlichen Sinne: 1. Unbedingte (kategorische) und bedingte (hypothetische); 2. absolute und modale.

I. **Unbedingte und bedingte Urteile.** — Kategorisch oder assertorisch ist das Urteil, in welchem Subjekt und Prädikat ohne Setzung einer Bedingung in demselben Erkannten identifiziert werden, z. B. der Mensch ist vernunftbegabt.

Hypothetisch hingegen heißt das Urteil, wenn Subjekt und Prädikat nur bedingt identifiziert werden.

Das hypothetische Urteil kann konditionell oder disjunktiv gefaßt sein.

1. das konditionell hypothetische Urteil besteht stets aus einem Vordersatz, welcher die Bedingung, und einem Nachsatz, welcher das Bedingte, den bedingten Urteilsakt, den bedingten assensus enthält, z. B. „wenn es einen Gott gibt, so muß es auch eine moralische Weltordnung geben".

---

1) 17a 3: ἀποφαντικός ἐστιν, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.

Der Vordersatz braucht nur logischer Vordersatz zu sein; dies will sagen: es ist gleichgiltig, ob wir ihn vor oder nach dem Nachsatz aussprechen; ferner, ob er auch objektiv die Bedingung für den Inhalt des Nachsatzes enthält; es genügt, wenn er Bedingung oder Ursache für die Erkenntnis des Nachsatzes durch uns, für den Urteilsakt, ist, wenn er, weil erkannt, zur Erkenntnis des Nachsatzes führt. Führt z. B. die Weltordnung zur Erkenntnis der Existenz Gottes, so ist die Weltordnung, resp. ihre Erkenntnis, die Bedingung für die Erkenntnis Gottes; wir sagen: wenn es eine moralische Weltordnung gibt, so muß es einen Gott geben. Was für einen Menschen Bedingung oder Vordersatz ist, ist für den anderen Nachsatz oder Bedingtes; ja derselbe Mensch kann wechseln, je nach seinen subjektiven Zuständen. Wir sagen darum auch: der Vordersatz muß die subjektive Bedingung enthalten.

Der Vordersatz führt die Namen conditio, antecedens, der Nachsatz heißt conditionatum, consequens, der ganze Satz wird conditionalis genannt.

Von Interesse ist die Frage, wem im konditionellen hypothetischen Satze unser assensus zukommt. Offenbar niemals dem antecedens; diesem wird weder zugestimmt noch nicht zugestimmt. Aber bezieht sich der assensus auf den ganzen Konditionalis, d. h. auf den Konnex zwischen Vorder- und Nachsatz oder auf den Nachsatz? Selbstverständlich stimmen wir ja dem Konnex immer zu, aber es frägt sich, ob dieser assensus es ist, um den es uns eigentlich zu tun ist, oder ob wir ihn bloß voraussetzen und gleichsam implicite geben, um, was dann unsere Hauptabsicht wäre, dem Nachsatz zustimmen zu können, freilich bedingt?

Besonders wenn wir den Nachsatz voraus stellen, scheint es uns, daß uns dieser die Hauptsache ist. Diesem stimmen wir zu; im Satze mit „wenn" sprechen wir nur aus, daß der assensus des Nachsatzes ein freilich bedingter ist. „Österreich ist Deutschlands treuer Bundesgenosse, — wenn es nicht etwa mit Rußland im Geheimen widersprechende Verträge abgeschlossen hat". Mit der ausdrücklichen, wenn auch hypothetischen, Zustimmung zum Konditionatum, stimmen wir natürlich auch dem ganzen Konditionalis oder dem Konnex zu und zwar kategorisch, nicht bloß hypothetisch, aber doch nur voraussetzend oder implizite.

Ist es uns manchmal primär nicht um den Nachsatz zu tun, sondern darum, daß derselbe aus dem Vordersatz folgt, kurz um den Konnex, so sprechen wir diese Folge selbst als Nachsatz aus. „Wenn der Mensch denkfähig ist, so folgt notwendig daraus, daß er auch vernünftig ist". Dem „es folgt notwendig daraus", geben wir keinen hypothetischen, sondern kategorischen assensus, wie dem Kausalitätsgesetz. Der Satz ist gleich dem: „Aus der Denkfähigkeit folgt die Vernünftigkeit".

Wollen wir hier neben dem kategorischen Urteil eine neue Art von Urteilen festlegen, so müssen wir den konditionellen hypothetischen Satz be-

trachten. insofern primär der assensus zum Nachsatz beabsichtigt ist; denn, wie gesagt, dem Konnex zwischen Vorder- und Nachsatz stimmen wir unbedingt zu.

2. Das disjunktiv hypothetische Urteil ist jenes, in welchem ausgesprochen wird, daß von mehreren aufgezählten Prädikaten, da dieselben einander entgegengesetzt sind, bloß eines dem Subjekte zukomme, wobei zugleich unentschieden bleibt, welches; z. B. „die Seele ist entweder eine einfache Substanz oder eine zusammengesetzte", — „die Sonne bewegt sich oder sie bewegt sich nicht"[1]).

Die entgegengesetzten Prädikate heißen Disjunktionsglieder. Je nachdem diese kontradiktorisch oder konträr einander entgegengesetzt sind, ist auch das disjunktive Urteil entweder kontradiktorisch-disjunktiv oder konträr-disjunktiv. Beispiele für die erstere Art von disjunktiven Urteilen sind die oben angegebenen. Ein konträr-disjunktives Urteil ist: „die Seele entsteht entweder durch Schöpfung oder durch Zeugung".

Sowohl ein wahrhaft kontradiktorisch-disjunktives als auch ein wahrhaft konträr-disjunktives Urteil ist immer wahr. Ein disjunktives Urteil ist wahrhaft kontradiktorisch, wenn die Prädikate wirklich kontradiktorisch sich verhalten; in diesem Falle muß ein Prädikat und kann nur ein Prädikat dem Subjekt zukommen, z. B. die menschliche Seele ist einfach oder nicht.

Hingegen ist ein disjunktives Urteil noch nicht konträr, wenn die faktisch aufgezählten Prädikate sich konträr verhalten; ein Urteil mit konträren Prädikaten ist noch nicht ein konträres Urteil, sondern es müssen hiezu überdies im Prädikat sämtliche Glieder oder Arten jenes Genus aufgezählt sein, welches in irgend einem seiner konträren Glieder dem Subjekte zukömmt. Z. B. „dieser Mann ist entweder Europäer oder Italiener oder Grieche"; der Satz ist kein konträr-disjunktiver, weil die Glieder nicht sämtlich konträr sind. — „Dieser Gegenstand ist weiß oder rot"; auch dieser Satz ist nicht konträr-disjunktiv, weil nicht die sämtlichen Arten von Farbe aufgezählt sind; konträr sind hier nur die Prädikate.

Das disjunktive Urteil läßt sich leicht in ein konditionelles umwandeln, in welchem der Vordersatz oder der Nachsatz negativ ist. Z. B. „ist die Seele einfach, so ist sie nicht zusammengesetzt". Freilich kann nicht jeder konditionelle Satz in einen disjunktiven mit gleichem Subjekt oder Prädikat umgewandelt werden, sondern bloß jener, in welchem die beiden Satzteile (Vorder- und Nachsatz) dasselbe Subjekt oder dasselbe Prädikat haben, und die Prädikate oder Subjekte einander entgegengesetzt sind. Z. B. „wenn die Seele einfach ist, so ist sie nicht zusammengesetzt"; „wenn Gott die Welt regiert, so regiert sie nicht der Zufall".

In diesem Falle ist nicht die konditionelle Form, sondern die disjunktive die logisch frühere. Nur weil beide Prädikate sich ausschließen, kann, wenn

1) Es kann auch das Subjekt aus Disjunktionsgliedern zusammengesetzt sein oder endlich können die Disjunktionsglieder verschiedene Sätze sein. Z. B. Entweder Hagel oder Mißwachs hat die schlechte Ernte verursacht. — Entweder geht die Welt zu grunde oder der Schöpfer leidet. Für alle Fälle gelten die gleichen Regeln.

das eine dem Subjekte zukömmt, das andere ihm nicht mehr zukommen. Ein solches Urteil ist darum unmittelbar auch in der disjunktiven Form nicht auf Grund des Gesetzes der Kausalität, sondern auf Grund der Ideenvergleichung gewonnen.

Während im konditionell hypothetischen Satz bloß dem consequens zugestimmt wird, wird im disjunktiven Satz beiden Teilen, aber beiden bedingt, zugestimmt.

NB. Manchmal wären die durch „oder" aneinander gereihten Prädikate eines Satzes konträr, sie vertrügen sich nicht an demselben Subjekt, falls sie einem Subjekte nach dessen individueller oder artlicher Bestimmtheit zugeteilt würden; da aber das Subjekt nach seinem ganzen Umfang supponiert und die Prädikate sich als die aufgezählten Umfangsglieder des Subjektes darstellen, so kommt jedes Prädikat dem Subjekt zu. Ein solches Urteil heißt divisiv. Z. B. „die sinnlichen Wesen sind vernunftbegabte oder vernunftlose".

Endlich spricht man von einem konjunktiv-hypothetischen Urteil. Auch dieses setzt entgegengesetzte Glieder (Subjekt oder Prädikat) voraus. „Niemand kann zugleich Gott und dem Teufel dienen (= Gott und der Teufel sind nicht zugleich bedienbar)". „Die Erde kann nicht zugleich ruhen und sich bewegen". Das disjunktive Urteil hält sich an die einzelnen Prädikate und behauptet, eines komme dem Subjekte zu, die anderen nicht. Der konjunktive Satz faßt die Prädikate zusammen und erklärt, alle kämen dem Subjekt nicht zu.

Das konjunktive Urteil ist an sich durchaus assertorisch; es kann aus ihm ein hypothetisches Urteil mit Wahrheitsgehalt gebildet werden. Darum zählen wir es nicht als Art neben dem assertorischen Urteil auf.

Statt die hypothetischen Urteile in konditionelle, disjunktive und konjunktive einzuteilen, würde man sie wohl besser zerlegen in solche, denen selbst und unmittelbar ein bedingter oder schwankender assensus zukommt, und in solche, welche die Umwandlung in Urteile mit einem derartigen assensus zulassen.

II. **Absolute und modale Urteile.** — Der subjektive assensus kann nicht bloß dadurch differenziert sein, daß gezweifelt wird, ob die objektive Identität von Subjekt und Prädikat, insofern sie von einer Bedingung abhängig erkannt ist, gegeben ist, sondern auch dadurch, daß der Urteilende als solcher einsieht, die faktisch gegebene objektive Identität sei so oder anders gegeben.

Die objektive Identität von Subjekt und Prädikat kann insofern verschieden sein, als sie einmal eine notwendige, das anderemal eine nicht notwendige ist. Der Urteilsakt, welcher die Identität von Subjekt und Prädikat, nicht aber die Beschaffenheit dieser Identität auffaßt, heißt absolutes Urteil. Wird auch die Beschaffenheit der objektiven Identität ausgesprochen, so hat man ein modales Urteil. Behauptet der Urteilende

die notwendige Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat in derselben Sache, so fällt er ein apodiktisches Urteil (judicium de necessario); wenn die bloß faktische Übereinstimmung, so ist sein Urteil problematisch (de contingenti). Die negativen Urteile hierzu heißen de ***impossibili*** und de ***possibili***. Z. B. jeder Mensch muß sterben (= ist notwendig ein sterbender); — auf diesem Baume nisten Vögel; — die Seele kann nicht untergehen; — der Frühling ist dieses Jahr lange nicht eingezogen.

Die notwendigen Urteile zerfallen in zwei Unterarten: in metaphysich notwendige und in physisch notwendige.

Metaphysisch notwendig ist ein Urteil, wenn das Prädikat dem Subjekt mit metaphysischer Notwendigkeit zukommt; physisch notwendig, wenn das Prädikat dem Subjekt mit physischer Notwendigkeit eignet.

Aber wann ist das eine, wann das andere der Fall? Um dies zu erklären, müssen wir weiter ausholen.

Ist ein Ding nicht bloß letzter Grund von Erscheinungen, sondern setzt es überdies *actu* diese Erscheinungen, so hat es sich real verändert, es ist anders geworden. Dadurch daß es letzter Grund der Erscheinungen ist, setzt es dieselben noch nicht. Der Akt, mit dem es die Erscheinungen setzt, ist eine neue Realität, die zum Dinge, insofern es nur vermögend ist, die Erscheinungen zu setzen, hinzukommt. Selbst wenn ein Ding gemäß innerem natürlichen Zwange die Erscheinungen wirklich setzen muß, so ist doch dieses Setzen selbst eine die Natur des Dinges real bereichernde Entität. Darum könnte ohne objektiven Widerspruch ein Ding letzter und ausschließlicher Grund von Erscheinungen sein, und doch dieselben faktisch zu irgend einer Zeit nicht setzen. Wenigstens könnte Gott es im Dasein erhalten, während seine Erscheinungen nicht existieren.

Noch leichter ist dies möglich, wenn ein Ding zwar Grund von Erscheinungen ist, aber nicht alleiniger und ausschließlicher, wenn äußere Umstände, die auf das Ding einwirken, Mitgrund der Erscheinungen sind. Da wird manchmal das Ding zwar bestehen, aber seine Erscheinungen nicht setzen. Am meisten wird dies zutreffen, falls bloß vorübergehende äußere Umstände zur Setzung der Erscheinungen durch das Ding mitwirken müssen.

Wenden wir das Gesagte auf Subjekt und Prädikat an, indem wir drei Fälle als Beispiele unterscheiden.

Ein Begriff sei Vorstellung eines Dinges, insofern dasselbe der letzte und ausschließliche Grund der sämtlichen Arten seiner Erscheinungen ist.

Ein anderer Begriff sei Vorstellung eines Dinges, insofern dasselbe letzter und ausschließlicher Grund einer bestimmten Art von Erscheinungen ist.

Wieder ein Begriff sei Vorstellung eines Dinges, insofern dasselbe *actu* Erscheinungen setzt. Diese Vorstellung ist offenbar eine mehr oder weniger zufällige vom Dinge, Vorstellung eines mehr oder weniger Zufälligen vom Dinge, sie ist Begriff im weiteren Sinne.

Nun sei das Subjekt des Satzes Vorstellung des Dinges, insofern dieses letzter und ausschließlicher Grund der Erscheinungen ist, hingegen das Prädikat sei Vorstellung des Dinges, insofern dasselbe *actu* die Erscheinungen setzt. Macht Gott nicht eine Ausnahme, so wird ein Ding, das letzter und ausschließlicher Grund von Erscheinungen ist, diese auch wirklich setzen. Läßt Gott der Natur (φύσις) dieses Dinges ihren Lauf, so muß sie ihre Erscheinungen setzen. Darum kommt das Prädikat dem Subjekte mit physischer Notwendigkeit zu.

Aber wir können uns das Ding seiner vollen innersten Natur nach denken, ohne daß wir behaupten, es setze seine Erscheinungen, weil es ja absolut gesprochen auch sein kann, ohne diese Erscheinungen zu setzen; wollen wir das Ding als Erscheinungen setzend denken, so dürfen wir uns nicht bloß das Ding selbst denken, sondern wir müssen als neue nota zu den notae, aus welchen der Begriff des Dinges besteht, dazufügen: Erscheinungen setzend. Daraus ergibt sich, im Wesensbegriff des Dinges liegt das Prädikat in diesem Falle nicht. Folglich kann auch das Prädikat nicht zum Subjekt gefügt werden, in kraft des Wesensbegriffes des Dinges.

Aus dem gleichen Grund ist das Prädikat mit dem Subjekt nicht metaphysisch notwendig verbunden; denn die im Satze ausgesprochene Sache wird als eine physisch andere im Subjektsbegriff und als eine physisch andere im Prädikatsbegriff vorgestellt, folglich sind beide Begriffe nur mit jener Notwendigkeit verknüpft, mit welcher die im Prädikat ausgedrückte physische Veränderung sich aus der Natur des Subjektes ergibt. Soll das Prädikat mit dem Subjekt metaphysisch verbunden sein, so darf der Gegenstand, aufgefaßt im Prädikat, sich nur metaphysisch unterscheiden vom Gegenstand, wie er im Subjekt genommen ist. Dies ist nicht der Fall, wenn im Prädikat dieselbe Sache wie im Subjekte, aber nach einer real verschiedenen Seite, aufgefaßt ist, sondern erst dann, wenn dieselbe Sache nach einer Beziehung aufgefaßt wird, die in ihr keine reale Veränderung bedeutet, die darum der Sache, solange sie besteht, auch niemals fehlen kann.

Nehmen wir an, das Subjekt sei Vorstellung eines Dinges, insofern dies Realgrund seiner sämtlichen Arten von Erscheinungen ist; das Prädikat sei Vorstellung des gleichen Dinges, insofern es Realgrund einer bestimmten Art von Erscheinungen ist. Mit welcher Notwendigkeit wird dieses Prädikat mit jenem Subjekt verbunden? mit metaphysischer. Eine Sache, die gedacht und erkannt ist, als Realgrund aller Erscheinungen, ist auch als Realgrund bestimmter Erscheinungen implicite gedacht und erkannt. Das Prädikat ist mit dem Subjekte begrifflich verknüpft. Denke ich das Ding, insofern es Grund aller Erscheinungen ist, und das Ding, insofern es bestimmte Erscheinungen zu setzen vermag, so denke ich stets die absolut gleiche Sache, physisch genommen: nur denke ich sie einmal mehr, das andermal weniger vollständig

aus. So gewiß ein Ding es selbst sein muß, so gewiß muß es auch Realgrund jeder einzelnen Art von seinen Erscheinungen sein.

An einem Dinge beobachten wir häufig Erscheinungen, deren ausschließlicher Realgrund das Ding ist; allein auch wenn wir das Ding nicht speziell als Realgrund dieser Erscheinungen denken, können wir noch einen vollen Wesensbegriff von dem betreffenden Dinge haben. Ist nämlich das Ding Realgrund dieser Erscheinungen, insofern und weil es Realgrund anderer Erscheinungen ist, so brauche ich nur letzteren zu denken, um implicite auch ersteren gedacht zu haben; ich kann vom Begriff des letzteren den Begriff des ersteren ableiten. Ist der Realgrund bestimmter Erscheinungen schon eingeschlossen im Realgrund anderer höherer Erscheinungen, so heißt ersterer *proprium metaphysicum.* Proprium metaphysicum est, quod, cum *realiter* idem sit cum essentia integra rei, distinguitur ab ea *per rationem,* et concipitur tamquam *radicata* in eadem et necessario *consequens* eam [1]). Das proprium metaphysicum ist keine andere Sache als die metaphysische Wesenheit, sondern dieselbe Sache, aber gefaßt als Realgrund abgeleiteter bleibender Erscheinungen.

Daraus ergibt sich, ist das Subjekt Vorstellung eines Dinges seinem metaphysischen Wesen nach oder als Realgrund sämtlicher ursprünglicher Erscheinungen, ist hingegen das Prädikat Vorstellung des Dinges, insofern es ein abgeleiteter Realgrund ist, so ist natürlich dieses Prädikat ebenfalls mit dem Subjekt metaphysisch verknüpft. Ersteres ergibt sich aus letzterem wieder begrifflich.

Wir haben danach gefunden: Subjekt und Prädikat sind metaphysisch notwendig verbunden, wenn das Subjekt Vorstellung des metaphysischen Wesens eines Dinges ist [2]), — das Prädikat hingegen Vorstellung des Dinges, insofern es Realgrund einer bestimmten Art ursprünglicher Erscheinungen, oder Realgrund abgeleiteter Erscheinungen ist [3]).

Ist das Prädikat mit dem Subjekt metaphysisch verbunden, so ist zur Beglaubigung des Urteiles keine Erfahrung oder Beobachtung nötig; ja ein solches Urteil kann wegen seiner Allgemeinheit gar nicht durch Beobachtnng beglaubigt werden.

Hingegen erfordert ein Urteil, in welchem das Prädikat mit dem Subjekt bloß physisch verknüpft ist, immer die Bestätigung durch die Erfahrung, wenn absolute Sicherheit gegeben sein soll. Denn selbst dann, wenn die physische Natur des Subjektes allein oder dieselbe in Verbindung

1) Urráburu, Logica 1890, pag 748.

2) Des Dinges, insofern es Realgrund seiner ursprünglichen Arten von Erscheinungen ist.

3) Wenn das Prädikat einen metaphysischen Wesensteil oder eine metaphysische Eigentümlichkeit ausdrückt.

mit konstanten äußeren Umständen Ursache jener Erscheinung ist, deren wirkliche Setzung durch das Subjekt im Prädikat behauptet wird, so ist der Fall doch denkbar, daß das Subjekt einmal diese Erscheinung nicht setzt, und daß so der Satz falsch ist. Im gewöhnlichen Gang der Natur oder physisch wird ja die Wirkung nicht ausbleiben. Aber es besteht auch kein Hindernis, daß der Herr der Natur einmal eine Ausnahme macht. Ohne unmittelbare Erfahrung können wir darum dem physisch notwendigen Satz bloß zustimmen mit dem Vorbehalt: „falls keine Ausnahme vorliegt".

Ist ein Subjekt nicht allein oder mit konstanten Umständen Ursache einer Erscheinung, sondern ist die Mitwirkung zufälliger äußerer Umstände notwendig, so kann natürlich nur auf Grund von Beobachtung behauptet werden, daß das Subjekt die Erscheinung gesetzt hat. Wir haben einen reinen Erfahrungssatz, dem selbst die physische Notwendigkeit abgeht; er ist kontingent.

Hiermit haben wir festgestellt, wann ein Urteil metaphysisch oder physisch notwendig ist, wann unser Assens stark und unerschütterlich ist.

Anhang zur Lehre von den eigentlichen Satzarten.

Wir untersuchen hier ein paar der wichtigsten Satzarten auf ihre Natur, d. h. auf die Beschaffenheit des in ihnen zur Geltung kommenden Zustimmungsaktes; nämlich den Kausal-, den Adversativ- und den Temporalsatz.

1. Kausalsatz. Offenbar wird der assensus beeinflußt durch die Einsicht, daß ein Grund gegeben ist, wodurch Subjekt und Prädikat in derselben Sache identisch sind. Durch die Einsicht in die Existenz des Grundes wird eine notwendige Beistimmung veranlaßt; fehlt diese Einsicht, so ist der assensus niemals notwendig, selbst wenn die objektive Identität zwischen Subjekt und Prädikat derart wäre, daß sie nicht fehlen könnte. Am besten würde man darum im Anschluß an die Modalsätze von den Kausalsätzen handeln, etwa durch die Frage: wie kommen Modalsätze zustande. Notwendige Urteile entstehen durch die Einsicht in den Grund; der Nachsatz in einer propositio causalis ist ein notwendiger Satz. „Da der Mensch frei ist, ist er auch verantwortlich". Freilich kann der Grund auch habituell eingesehen werden, oder das Urteil eine unmittelbare, durch keinen Grund zu vermittelnde Wahrheit sein; dann haben wir ein notwendiges Urteil ohne Angabe des Grundes in einem Nebensatz. Sonst hingegen haben wir, wo der Grund fehlt, auch nur ein kontingentes Urteil.

Häufig wird der Kausalsatz zum hypothetischen gerechnet, allein, wie uns erscheint, mit Unrecht. Im Konditionalsatz wird dem Vordersatz die Zustimmung weder gegeben noch verweigert, dem Nachsatz aber gegeben, freilich bedingt. Beim Kausalsatz aber wird beiden Teilen zugestimmt und zwar kategorisch. Die einzige Ähnlichkeit ist, daß beidemale zwischen Vorder-

und Nachsatz ein notwendiger Zusammenhang besteht und dieser vom Urteilenden allerdings erkannt sein muß.

Kausalen Charakters sind häufig auch die Relativsätze. „Der Mensch, der frei ist, ist verantwortlich" = „weil der Mensch frei ist, ist er verantwortlich".

2. Eigentümlicher Natur ist der Adversativsatz. Die Adversativsätze verhalten sich zu den Kausalsätzen gerade wie unter den kategorischen die negativen zu den positiven. Der Adversativsatz ist stets die Zerstörung eines kausalen, die Negierung des Zusammenhanges zwischen Vorder- und Nachsatz, der im Kausalsatz behauptet war. Wählen wir einige Beispiele. „Obschon das Gehirn beim Denken ermüdet, ist es doch nicht Subjekt des Denkens". Dieser Satz erklärt sich nur als Zerstörung eines anderen vorausgehenden: „Da das Gehirn beim Denken ermüdet, so ist es Subjekt des Denkens". Die Tatsache selbst, welche der angebliche Grund für den Nachsatz ist, wird nicht negiert, sondern bloß sein Grundsein, indem die Kausalpartikel in ein „obschon" umgewandelt wird. Da aber der Nachsatz „das Gehirn ist Subjekt" für sich auch keinen anderen Grund besitzt, so muß auch er negiert werden; wir sagen: „das Gehirn ist nicht Subjekt". — Ein anderes Beispiel: „Obschon das Gehirn nicht Subjekt des Denkens ist, ermüdet es doch beim Denken". Offenbar ging diesem Urteil das andere voraus: „Da das Gehirn nicht Subjekt des Denkens ist, so ermüdet es auch nicht beim Denken". Im Adversativsatz wird gesagt, der Vordersatz des Kausalsatzes treffe allerdings zu; „obschon" sagt: ich gebe es zu. Aber den Grund für den Nachsatz könne er nicht enthalten, da dieser Nachsatz nicht einmal materiell, geschweige als Folge des Vordersatzes zutrifft. Darum wird der Nachsatz negiert.

3. Endlich erwähnen wir noch die Temporalsätze. In ihnen wird ausgesprochen, daß ein Ereignis mit einem anderen zusammenfällt oder ihm nachfolgt. „Sobald es Herbst geworden, reifen die Trauben". „Während der Sturmwind saust, durchzucken Blitze die Luft".

In derartigen Sätzen wird bloß die objektive Kopula des Nachsatzes bestimmt, in keiner Weise die subjektive: der Zustimmungsakt wird weder bedingt noch befestigt, noch sonstwie modifiziert. Es wird überdies zwischen den in beiden Satzteilen ausgesprochenen Ereignissen ein rein äußerliches, ihre Natur nicht berührendes Verhältnis hergestellt; das eine verleiht dem anderen nicht etwa Notwendigkeit des Bestandes und darum auch dem Verstande nicht Notwendigkeit der Zustimmung.

Ähnlich in Adverbialsätzen des Ortes. Wie schon bemerkt, ist der assensus zum Nachsatz eines Temporalsatzes niemals ein durch den Vordersatz bedingter; der Urteilende sagt: das im Nachsatz behauptete Ereignis tritt ein, freilich zu der im Vorsatz bestimmten Zeit. Aber ist etwa auch gesagt, daß diese Zeit kommen wird? Es ist weder behauptet noch geleugnet. Diese Frage stellen wir uns im reinen Temporalsatz nicht. Stellen wir sie uns doch, dann wird im Nachsatz nicht bloß behauptet, das Ereignis treffe zu

der im Vordersatz bestimmten Zeit ein, sondern auch: unter der Bedingung, daß die im Vordersatz bestimmte Zeit eintritt. Wir haben dann keinen bloßen oder reinen Temporalsatz mehr.

Wie wir im Bedingungssatze dem Antezedens weder den assensus geben, noch verweigern, so stimmen wir auch dem Vordersatze des Temporalsatzes absolut genommen nicht zu und widersprechen ihm nicht; wir sagen nur, die im Vordersatz behauptete Zeit ist der äußere Rahmen für das im nachfolgenden Satz enthaltene Ereignis.

Aus dem bisherigen ergibt sich eine Regel bezüglich der Auflösung des hypothetischen, des Temporal- und Kausalsatzes.

a) Der hypothetische Satz läßt sich nicht in zwei komplete Sätze auflösen. Weder der Vorder- noch auch der Nachsatz wären wahr, nämlich wahr auf Grund des vorausgehenden wahren Konditionalsatzes. Der Nachsatz wäre nicht wahr, weil ihm die Bedingtheit oder die bestimmte Bedingung, unter der allein er zutrifft, fehlen würde. Der Vordersatz könnte sich noch weniger auf den Konditionalsatz berufen, aus welchem er genommen ist, weil ihm dort der assensus weder gegeben noch verweigert ist.

b) Das Gleiche gilt vom Temporalsatz. Der Nachsatz ist, absolut oder aus dem Temporalsatz gerissen, nicht wahr, wenigstens nicht auf Grund des Temporalsatzes, weil dort das Ereignis nur behauptet ist im Rahmen einer bestimmten Zeit, hier außerhalb desselben. Der Vordersatz aber hat im Temporalsatz weder Zustimmung noch Ablehnung.

c) Der Kausalsatz dagegen kann in zwei komplete, aber nicht in zwei koordinierte, d. h. in ihrem Wahrheitsgehalt und in unserer Erkenntnis desselben von einander unabhängige Sätze zerlegt werden; denn bereits im Kausalsatz selbst wird sowohl dem Vorder- als dem Nachsatz ein kategorischer assensus gegeben; den aufgelösten Satzteilen gegenüber tue ich demnach nichts Neues; nur die gegenseitige Beeinflußung manifestiert sich in der Auflösung nicht. Ist der Satz richtig: „Da der Mensch frei ist, so ist er verantwortlich", dann sind auch die Urteile richtig: „Der Mensch ist frei", „Der Mensch ist verantwortlich".

B. Urteilsarten im weiteren Sinne.

Von einem dreifachen Standpunkte kommen wir zu Urteilsarten im weiteren Sinne, nämlich vom Standpunkte der Einfachheit oder Zusammengesetztheit der Materie; vom Standpunkte der Quantität der Urteile; endlich vom Standpunkte des Vergleiches mehrerer Urteile mit einander.

I. **Vom Standpunkte der Einfachheit oder Zusammengesetztheit der Materie.** Subjekt und Prädikat bilden die Materie des Urteils. Variationen des Urteils in Subjekt und Prädikat geben darum Urteilsarten im weiteren Sinn; wir denken dabei aber nur an jene Variation, welche sich aus der Einfachheit oder Zusammengesetztheit der beiden Termini ergeben.

1. Im einfachen Urteil sind Subjekt und Prädikat einfache Begriffe, z. B. „der Wein stärkt".

2. Der zusammengezogene Satz hat eine derartige Materie, daß er in mehrere komplete und koordinierte Sätze aufgelöst werden könnte. Dies ist der Fall, so oft das Subjekt oder das Prädikat aus mehreren Begriffen bestehen, die einander nicht determinieren. Z. B. „ein schönes Gesicht, Reichtum, Gesundheit, alles vergeht." Wir können statt dessen sagen: „Ein schönes Gesicht vergeht, Reichtum vergeht ꝛc."

Wir könnten darum den zusammengezogenen Satz als Häufung der Kopula nehmen; aber auch so gefaßt bildet er keine eigentliche „Art" von Urteil. Der Umstand, daß ein Ding häufiger gesetzt ist, differenziert es nicht wesentlich.

3. Der komplexe Satz (propositio complexa ratione materiae, sive subjecti sive praedicati) ist jener, in welchem das Subjekt oder das Prädikat aus mehreren einander determinierenden Begriffen besteht. Eine Auflösung in koordinierte Sätze ist darum nicht möglich. Z. B. „kluge Kaufleute lassen sich nicht täuschen".

Die Determination des Subjekts- oder des Prädikatsbegriffes muß nicht gerade durch einen weiteren Begriff, sondern kann auch durch einen Nebensatz geschehen. So bestimmt z. B. der Vordersatz folgenden Temporalsatzes das Prädikat seines Nachsatzes: „Sobald der Herbst kommt, reifen die Trauben" = „Im Herbst reifen die Trauben" = „Die Trauben sind im Herbst reifende". Die Temporalsätze sind darum komplexe (ratione materiae).

4. Man spricht auch von zusammengesetzten Sätzen, und versteht darunter häufig solche, deren Materie nicht bloß Subjekt und Prädikat sondern Sätze sind, welche nicht in komplete und koordinierte getrennt werden können. Diese Definition gilt aber ebenso von jenen komplexen Urteilen, in welchen ein Terminus zufällig nicht durch einen Begriff, sondern durch einen Satzteil determiniert ist, wie wir eben am Temporalsatz gesehen haben. Man darf doch nicht wohl zwischen komplexen und zusammengesetzten Sätzen den äußerlichen Unterschied machen, daß einmal die Determination der Materie in einem Begriffe, das andermal in einem Satzteil geschieht.

Wir haben darum schon früher den hypothetischen und soeben die komplexen Sätze, bei denen Subjekt oder Prädikat nicht durch einen bloßen Begriff, sondern durch einen Nebensatz bestimmt wird, nicht als Ganzes definiert, sondern aus dem sogenannten Nach- oder Hauptsatz, zu welchem sich dann der Vordersatz als bloße Determination verhält. So läßt sich dann ein Unterschied zwischen zusammengesetzten und komplexen Urteilen machen. Der Nebensatz in einem komplexen Satze würde bloß die Materie des Nachsatzes berühren, der Nebensatz in einem zusammengesetzten auch die Form, die Kopula des Haupturteiles. „Wenn der Mensch frei ist, ist er verantwortlich," = „der freie Mensch ist verantwortlich". Wie die Auflösung

zeigt, ist in diesem Urteil einmal die Materie, das Subjekt (der freie Mensch) berührt, wir haben ein zusammengesetztes Subjekt, aber es ist auch die Form des Nachsatzes modifiziert. „Zusammengesetzte" Sätze wären dann jene, bei welchen Vorder- und Nachsatz sich kausal oder bedingend verhielten. Die zusammengesetzten Sätze wären von einem Gesichtspunkt aus wahre Satzarten, von einem anderen bloß Arten im weiteren Sinn, insofern die Materie verändert ist.

Anmerk. Der in einem komplexen Urteil das Subjekt oder Prädikat bestimmende Begriff, der terminus incidens, kann beschränkend oder erklärend sein. „Ein weiser Mann überlegt vor der Tat." „Der vernunftbegabte Mensch setzt Denkakte."

II. **Satzarten auf Grund der Quantität.** Noch weniger als durch eine Modifikation der Materie, entstehen durch Veränderung der bloßen Quantität des Subjektes Urteilsarten im eigentlichen Sinn. Nimmt man allerdings und mit Recht auch die Urteile selbst, deren Subjekt verschiedene Ausdehnung hat, quantitativ verschieden, so ist dies doch nur eine materielle Verschiedenheit. Freilich handelt es sich diesmal nur um das Subjekt, und in diesem nicht um Einfachheit und Zusammengesetztheit, sondern um die Ausdehnung.

Bezüglich der Quantität unterscheiden wir singuläre und allgemeine Urteile.

Singulär ist das Urteil, in welchem das Prädikat von einem singulären Subjekte ausgesagt wird; im allgemeinen Urteil wird das Prädikat von einem distributiv universellen Subjekte und zwar nach seinem ganzen Umfang behauptet. Ist das universell distributive Subjekt auf einen Teil seines Umfanges eingeschränkt, so ist das Urteil partikulär.

Nicht dem Sinne, aber dem sprachlichen Ausdrucke nach ist das Urteil oft von unbestimmtem Umfang oder indefinit. „Vögel nisten auf diesem Baum".

Von welchem Umfang das indefinite Urteil seinem Sinne nach ist, ergibt sich aus der Regel: Kontingente Urteile sind partikulär zu deuten; notwendige aber als allgemein und zwar nach Beschaffenheit der Notwendigkeit als metaphysisch oder physisch allgemeine [1]).

Das letztgenannte Beispiel (Vögel nisten auf diesem Baum) ist ein partikuläres Urteil. „Der Mensch ist ein soziales Wesen" ist ein metaphysisch allgemeiner Satz. Physisch allgemein muß der folgende erklärt werden: „Die Körper ziehen sich an".

Es ist von Interesse, nicht bloß den Umfang des Subjektsbegriffes in einem Urteil, sondern auch jenen des Prädikates feststellen zu können. Wir geben darum anhangsweise die Regeln hiezu:

---

1) Vergl. Seite 72 ff.



a) Im affirmativen Satz ist das Prädikat nicht nach seinem ganzen Umfang Prädikat oder mit dem Subjekt in derselben Sache identifiziert; eine Ausnahme von dieser Regel bildet das Prädikat einer jeden Definition, nicht bloß der metaphysischen; ferner das singuläre Prädikat.

Z. B. „die Geschichte ist oft ungerecht". Es gibt auch andere, die ungerecht sind, folglich kommt „ungerecht" nicht in seinem ganzen Umfang mit „Geschichte" überein. Hingegen: „ein Ganzes ist ein Eines, das sich in Mehreres auflösen läßt." „Der an uns vorüberfuhr, war der König."

Immer ist im affirmativen Satz der ganze Inhalt des Prädikates vom Subjekte behauptet. Alle Merkmale, in welche sich der Begriff „ungerecht" im obigen Satze („die Geschichte ist oft ungerecht") auflösen läßt, und jedes einzelne Merkmal, werden von der Geschichte behauptet. Würde auch nur eines von ihr nicht gelten, so wäre die Aussage von „ungerecht" unberechtigt, das Urteil wäre falsch.

Das Bewußtsein besagt uns nicht bloß, daß wir das Prädikat in der erklärten Weise tatsächlich behandeln, es gibt uns auch den Grund hiefür an. — Das Prädikat ist bloß soweit Prädikat, als es prädiziert wird. Wird irgend ein Merkmal desselben nicht prädiziert, so ist eben auch nicht mehr das Ganze Prädikat; dann darf auch nicht mehr das Ganze sprachlich an die Stelle des Prädikates gesetzt werden. — Frägt man hingegen nach dem Umfange des Prädikates, dann behandelt man das Prädikat nicht mehr als Prädikat, als das, was prädiziert wird, sondern als einen Begriff, unter dessen Umfang ein anderer, das Subjekt, subsumiert wird. Der im Urteil gebrauchte Umfang des Prädikates bestimmt sich darum nicht nach seinem eigenen, absoluten Umfang, sondern nach dem Umfang des Subjektes. Vom Prädikat wird jener Teil des Umfanges behauptet, welcher gleichkommt dem Umfang des Subjektes. Das Subjekt wird zwar subsumiert unter den ganzen Umfang des Prädikats, identifiziert aber wird es nur mit jenem Teil des Prädikates, welcher seinem Umfang gleichkommt, oder was dasselbe ist, nur dieser Teil des Prädikates wird behauptet, nur in diesem Umfang gebraucht es der Urteilende. Der Urteilende kann aber einen Begriff unter den Umfang eines Prädikates nicht bloß setzen, wenn der Umfang des ersteren mit dem des letzteren übereinstimmt, sondern auch, wenn der des ersteren geringer ist; er kann erklären: das so Bezeichnete ist nur ein Teil des anders Bezeichneten (Petrus ist einer von den Menschen); ja gerade in diesem Falle haben wir Subsumption im strengen Sinne. Kurz: was prädiziert wird, wird prädiziert, d. h. alles; denn prädizieren ist identifizieren; aber der Umfang wird nicht prädiziert, sondern in den Umfang wird subsumiert. In den Umfang subsumieren heißt aber nicht: mit dem ganzen Umfang identifizieren, sondern mit dem Teil, der dem zu Subsumierenden gleich ist.

b) Im negativen Urteil wird das Prädikat nach seinem ganzen Umfang negiert. Das Subjekt des Satzes ist auch nicht eines von der

unendlichen Zahl der inferiora, die den möglichen Umfang des Prädikatsbegriffes ausmachen; kurz das Subjekt darf eben gar nicht Subjekt, gar nicht unter das Prädikat subsumiert sein, z. B. „Der Sparsame ist nicht geizig“.

Hingegen wird im negativen Urteil nicht der ganze Inhalt des Prädikates vom Subjekte negiert, mindestens ist es nicht nötig. Das Prädikat kann und muß dem Subjekt schon abgesprochen werden, wenn auch nur eine nota vom Subjekte nicht gilt. Der Negierende will nur sagen: das Prädikat seinem ganzen Inhalte nach genommen kommt mit dem Subjekte nicht im selben Dinge überein; ob ein Teil des Prädikates dem Subjekte zukommt, davon ist nicht die Rede, es wird weder behauptet noch geleugnet.

Der Teil ist eben nicht Prädikat, sondern bloß das Ganze. Häufig wird darum auch als Regel angegeben: es ist der ganze Inhalt, kollektiv, nicht distributiv genommen, vom Subjekte negiert.

Anmerkung 1. Um anzudeuten, daß die Logik von jeder Bestimmtheit des Inhaltes absieht, drücken wir die Satzarten statt in konkreten Beispielen in Buchstaben aus. a bedeutet den allgemeinen affirmativen Satz, e den allgemeinen negativen, i den partikulären affirmativen, o den partikulären negativen.

Asserit a, negat e, verum generaliter ambo.

Asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Anmerkung 2. Hier wäre auch der Algorithmus der Logik zu behandeln. Siehe darüber Hontheim, der logische Algorithmus, Berlin, 1895.

III. **Urteilsarten vom Standpunkte des Vergleichs mehrerer Sätze mit einander.** Eine bloß äußere Benennung erhält ein Satz, wenn er mit einem anderen verglichen, und wenn zwischen beiden eine logische Beziehung erkannt wird. Letzteres ist freilich nur möglich, wenn die beiden Sätze irgendwie eine gemeinsame Materie haben.

Von neuen Arten von Urteilen im strengen Sinn kann dabei nicht die Rede sein; denn daß ein Satz mit einem anderen verglichen und daß infolge dessen gefunden wird, er widerspreche diesem, ändert an ihm, an der Kopula oder Form, gar nichts. Wir bekommen nur neue äußere Denominationen.

Wir unterscheiden folgende Fälle: 1. zwei Urteile verhalten sich so, daß eines dem anderen widerspricht und umgekehrt — opponierende Urteile; 2. daß eines das andere einschließt, daß also eines einschließend, das andere eingeschlossen ist; 3. daß eines die Umkehr des anderen ist, eines das umgekehrte, das andere das umkehrende.

1. Opponierende Urteile sind nur möglich, falls zwei Sätze gleiche Materie (gleiches Subjekt und gleiches Prädikat), jedoch verschiedene Qualität[1]) haben (der eine muß affirmativ, der andere negativ sein).

---

1) Die Qualität oder Form oder Natur eines Urteils liegt in der Kopula. Wir haben gezeigt, daß das negative Urteil eine ganz andere Natur hat als das positive und nur reduktive als Zerstörung eines Urteils selbst Urteil genannt werden kann.

Haben zwei Urteile verschiedene Materie, so sind sie disparat und lassen keine Vergleichung zu.

Zwei Urteile mit gleicher Materie und verschiedener Qualität erfahren eine Differenzierung, falls ihr Umfang in Betracht gezogen wird.

a) Zwei Urteile opponieren einander kontradiktorisch, falls sie zur Gleichheit der Materie und Verschiedenheit der Qualität noch Verschiedenheit des Umfanges (der Quantität) besitzen. Das eine ist allgemein, das andere partikulär. „Kein Vernünftiger überläßt sein Geschick dem Zufall", — „mancher Vernünftige überläßt sein Geschick dem Zufall".

Daß der eine Satz affirmativ, der andere negativ sein muß, hat seinen Grund darin, daß das Wesen des Satzes als solchen in der Kopula liegt. Sollen sich Sätze widersprechen, so muß der Widerspruch die Kopula berühren. Hingegen muß die Materie die gleiche bleiben, damit sich Behauptung und Widerspruch im gleichen Punkte treffen, damit nicht bloß erst behauptet, dann geleugnet, sondern erst dasselbe behauptet und dann dasselbe geleugnet wird.

Die beiden Urteile sind quantitativ verschieden, weil das Wesen der contradictio darin liegt, das nicht gelten zu lassen [1]), was voraus behauptet wurde, nicht aber selbst eine Behauptung aufzustellen. Stellen wir einer allgemeinen Behauptung eine allgemeine Verneinung gegenüber, so negieren wir erstere nicht bloß, d. h. die Allgemeinheit, sondern tun mehr. Z. B. „Jedes Wesen sucht sich selbst", — „kein Wesen sucht sich selbst".

Daß kontradiktorische Urteile wirklich opponierende sind, ist klar; denn opponieren heißt: sich nicht vertragen, oder vom Urteil gebraucht, nicht zugleich wahr sein können. Kontradiktorische Urteile haben aber das Eigentümliche, daß sie auch nicht zugleich falsch sein können. Wie man darum aus der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, so kann man auch aus der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern schließen.

Zwei kontradiktorische Sätze können nicht zugleich wahr sein, weil, wie wir in der Erkenntniskritik zeigen werden, unter Wahrheit die Übereinstimmung unseres Denkens mit einer von ihm unabhängigen Wirklichkeit verstanden wird. Behaupten können wir wohl, etwas sei zugleich und sei zugleich nicht; aber außerhalb unserer Behauptung verhalten sich die Dinge anders.

Daß zwei kontradiktorische Urteile nicht zugleich falsch sein können, liegt wieder im Wesen der Kontradiktion. Das Kontradiktorium zu einem Satze besagt bloß, dieser Satz sei falsch. Entweder ist er nun wirklich falsch oder nicht. Ist er wirklich falsch, so ist das die Falschheit behauptende

1) Darum wird das Kontradiktorium am besten gegeben mit: es ist falsch, daß rc. . . . . Diese Bemerkung ist wichtig bei Erklärung des Sinnes kirchlicher Zensuren.



Kontradiktorium nun gemäß dem Begriff der Wahrheit wahr. Oder er ist wirklich nicht falsch, dann ist er wahr, nicht aber sein Kontradiktorium.

b) Zwei Urteile opponieren konträr, wenn sie bei Verschiedenheit der Form nicht bloß gleicher Materie, sondern auch gleicher Quantität und zwar allgemein sind, z. B. „Niemand kann Geschehenes ungeschehen machen", — „Jeder kann Geschehenes ungeschehen machen".

Konträre Sätze können niemals zugleich wahr sein; sie können aber zugleich falsch sein, freilich nur, wenn sie kontingent sind.

Sie sind nicht zugleich wahr. Ist nämlich keines der nach dem Subjektsbegriff benannten Individuen unter den Umfang des Prädikates subsumiert, so auch nicht eines und noch weniger alle. Umgekehrt sind alle darunter subsumiert, so ist es falsch, daß eines oder alle darunter nicht subsumiert sind.

Zwei konträre Sätze können zugleich falsch sein. Es ist nämlich möglich, daß ein nach dem Subjekt benanntes Individuum nicht unter dem Umfang des Prädikates begriffen ist; dann ist es falsch, daß alle darunter begriffen sind. Es ist ferner zugleich möglich, daß ein anderes faktisch darunter begriffen ist; dann ist es falsch, daß gar keines darunter begriffen ist. Sowohl a als e wären in diesem Falle falsch.

Manchmal freilich stehen entweder alle nach dem Subjekte benannten Individuen unter dem Prädikat oder gar keines. Dies ist der Fall, so oft in einem allgemeinen Satz zwischen Subjekt und Prädikat ein notwendiger Konnex besteht. Unter dieser Bedingung kann nicht ein Individuum unter dem Prädikat stehen und ein anderes nicht, und darum kann nicht zugleich a und zugleich e falsch sein.

Anmerkung 1. Singuläre Sätze von gleicher Materie und verschiedener Form sind kontradiktorisch entgegengesetzt, obschon sie quantitativ gleich sind; denn der einem singulären opponierende Satz stellt keine neue Behauptung auf; er negiert nur den singulären. Weniger als das eine Subjekt kann er vom Umfang des Prädikates nicht ausschließen.

Um zu einem singulären Urteil ein dem Sinne nach konträres zu bekommen, müßte man die Materie, d. h. den Prädikatsbegriff ändern, und dessen Kontrarium als Prädikat einsetzen. Allein dies wäre eine Erweiterung unserer bisher entwickelten Auffassung von der Opposition, speziell der Urteile.

Anmerkung 2. Welche Opposition ist die größere, die kontradiktorische oder die konträre? In der Logik haben wir es mit dem Urteil im subjektiven Sinn, mit dem Urteilen zu tun. Widerspricht einem Urteilen mehr die Behauptung des kontradiktorischen oder die Behauptung des konträren Gegensatzes? Welches Behaupten hat mehr Differenzpunkte zum vorausgehenden Urteilen? Steht ein Urteil einem anderen kontradiktorisch gegenüber, so hat es von ihm verschieden 1. Qualität, 2. Quantität, 3. das Verhältnis zur Objektivität und zwar unter allen Umständen. Es muß nicht bloß das eine falsch sein, wenn das andere wahr ist, sondern auch das eine

wahr sein, wenn das andere falsch ist. Dagegen unterscheidet sich ein Satz von seinem Kontrarium bloß 1. in der Qualität, 2. im Verhältnis zur Objektivität, jedoch bloß insofern, daß beide nicht zugleich wahr sein können. In diesem Sinn oder für den Logiker ist demnach der kontradiktorische Gegensatz der größte.

Würde man hingegen nach den Wirkungen fragen, welche gegenteilige Behauptungen, falls unser Denken aktiv wäre, in der Realität anrichten würden, so wäre freilich der konträre Gegensatz viel größer und verhängnisvoller.

Anmerkung 3. Manchmal wird bei Aufzählung der Arten des Gegensatzes auch der subkonträre genannt. Zwei Urteile sind zu einander subkonträr, wenn sie bei gleicher Materie und verschiedener Form die gleiche und zwar partikuläre Quantität haben. Z. B. „Manche Vögel ziehen nach Süden, manche nicht".

Um von opponierenden Sätzen reden zu können, müssen sie mindestens nicht zugleich wahr sein können. Daraus ergibt sich, daß auch die subkonträren nur dann opponieren, falls sie einander bezüglich der Wahrheit aufheben. Das aber ist nur der Fall, wenn sie notwendige Urteile sind, wobei dann eigentlich beide allgemein gefaßt sein sollten. Z. B. „Mancher Sommer bringt Sonnenschein, mancher nicht". Letzter Satz ist immer falsch. Insofern haben wir zwischen beiden Sätzen einen Gegensatz, allein man gibt da dem ersten Satz immer die allgemeine Form, so daß ein Kontradiktorium entsteht; tut man es nicht, weil man es nicht kann, so können beide Sätze wahr sein, wir haben keine Opposition mehr. Darum wird man von der Behandlung des subkonträren „Gegensatzes" absehen können. Daran mag noch erinnert werden, daß zwei subkonträre Urteile niemals zugleich falsch sein können.

Der Grund, warum beide zugleich wahr sein können, ist der, daß jene Subjekte, welche vom Umfang des Prädikates ausgeschlossen werden, andere sein können als jene, die unter demselben begriffen sind. Nicht zugleich falsch können zwei subkonträre Urteile sein, weil gewiß, wenn es falsch ist, daß einige Subjekte unter dem Umfang des Prädikates stehen, es wahr sein muß, daß wenigstens diese nicht unter dem Umfange desselben stehen.

2. Einschließende und eingeschlossene Urteile (subalternierende und subalternierte). Das Verhältnis der Einschließung oder Subalternation kann zwischen zwei Urteilen bloß dann bestehen, wenn sie von gleicher Materie, gleicher Qualität, aber verschiedener Quantität sind.

Ein Urteil schließt ein anderes ein, will nämlich besagen: mit ersterem ist auch letzteres gegeben, wer ersteres ausspricht, spricht implicite auch letzteres aus. So oft wir nun ein Prädikat vom gesamten Umfang des Subjektes aussagen, sagen wir das gleiche Prädikat auch von jedem Teil des Subjektsumfanges aus. Folglich ist das partikuläre Urteil in dem allge-

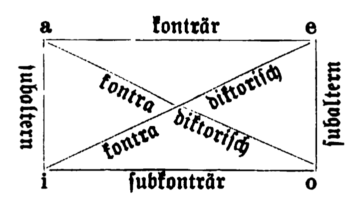
meinen mit gleicher Materie und Form eingeschlossen, letzteres schließt ersteres ein.

Ist das einschließende oder subalternierende Urteil wahr, so muß auch das subalternierte oder eingeschlossene wahr sein. Sind alle Menschen sterblich, so sind auch einige Menschen sterblich. Ferner ist kein Mensch vor Unglück sicher, so sind auch einige Menschen nicht vor Unglück sicher. Denn wenn nicht jeder einzelne Teil besteht, so kann auch nicht das Ganze bestehen und darum auch nicht behauptet werden. Umgekehrt, solange ich einen einzigen Teil nicht negiere, kann ich auch das Ganze nicht negieren, sondern höchstens einen Teil, eben einen anderen.

Ist dagegen der einschließende Satz falsch, so kann der eingeschlossene immer noch wahr sein. Es bleibt wahr, daß mancher ehrgeizig ist, wenn es auch falsch ist, daß alle ehrgeizig sind.

Gehen wir bei der Beurteilung der Wahrheit vom eingeschlossenen Urteil aus, so gelten die Regeln: 1. Ist der eingeschlossene Satz falsch, dann ist der einschließende erst recht falsch. Z. B. „manche Menschen sind nicht vor Unglück sicher". Ist dies falsch, d. h. sind alle Menschen vor Unglück sicher, dann ist erst recht falsch die Behauptung: Kein Mensch ist vor Unglück sicher. Wäre es falsch, daß manche Menschen in den Tag hineinleben, d. h. lebte niemand in den Tag hinein, dann wäre es a fortiori falsch, daß alle in den Tag hineinleben. — 2. Aus der Wahrheit des eingeschlossenen Urteils läßt sich nicht die Wahrheit des einschließenden folgern. Dies ergibt sich aus dem bisherigen von selbst.

Anmerkung. Das Verhältnis der einzelnen Urteilsarten stellen wir in folgendem Schema dar:



3. Umgekehrtes und umkehrendes Urteil. Das Urteil ist die Identifizierung zweier Begriffe, beide genommen nach einer ganz bestimmten Ausdehnung. Es ist nun gleichgiltig, ob ich sage, eine bestimmte Anzahl von dem, was als A aufgefaßt ist, ist eine bestimmte Anzahl von dem, was B benannt ist, oder ob ich umgekehrt sage: dasselbe Maß von B ist dasselbe Maß von A.

Daraus ergibt sich, ich kann in jedem Urteil Subjekt und Prädikat vertauschen, wenn ich die bisherige Quantität des einen sowohl als des anderen aufrecht erhalte. Andere Veränderungen dürfen natürlich nicht vorgenommen werden.

Die Quantität des Satzes kann allerdings dabei eine andere werden; denn da die bisherige Ausdehnung der Termini unter allen Umständen bleiben muß, die Termini der Stellung nach aber vertauscht werden, so wird das neue Subjekt und damit der neue Satz nur dann dieselbe Ausdehnung behalten, wie das frühere Subjekt und der frühere Satz, wenn eben im früheren Satz die beiden Termini, Subjekt und Prädikat, die gleiche Ausdehnung hatten. Dies trifft zu bei e und i. Man sagt, sie werden ohne weiteres *(per se, simpliciter)* umgekehrt, weil nicht bloß die bisherige Quantität der Begriffe bleibt, sondern auch die bisherige Quantität des Urteils. Der neue Satz heißt umkehrender (prop. convertens); der zunächst gegebene, der umgekehrt werden soll, heißt der umgekehrte (prop. conversa). Z. B. „kein Tier ist mit Vernunft begabt" — „kein mit Vernunft Begabtes ist ein Tier". Die convertens hat wieder die nämliche Allgemeinheit, welche die conversa hatte. In e ist eben nicht bloß das Subjekt, sondern auch das Prädikat allgemein. „Manches Unglück kommt plötzlich" — „manches, was plötzlich kommt, ist ein Unglück". „i" hat partikuläres Subjekt und partikuläres Prädikat.

Der allgemeine affirmative Satz, dessen Prädikat partikulär ist, kann nur so umgekehrt werden, daß die convertens partikulär wird; man sagt, er werde *per accidens* konvertiert. Z. B. „jeder Schmerz hört einmal auf", — „vieles, das einmal aufhört, ist ein Schmerz". Scheinbar ist aber bei der Umkehr von a doch auch der Umfang eines Terminus nicht gewahrt. Das Subjekt in der conversa (jeder Schmerz) wird nämlich Prädikat in der affirmativen convertens und darum partikulär. Allein letzteres ist gleichwohl nicht der Fall, da in der convertens ein ordo praeternaturalis (das Prädikat ist weiter als das Subjekt) eintritt und darum das Prädikat allgemein genommen ist.

o kann überhaupt nicht umgekehrt werden, da der Umfang der Termini niemals gewahrt werden könnte; das partikuläre Subjekt der conversa würde in der negativen convertens immer allgemeines Prädikat werden müssen.

In e kann ohne Verletzung der Wahrheit Subjekt und Prädikat auch in der Weise vertauscht werden, daß der neue Satz partikulär ist. Die partikuläre convertens bleibt wahr, weil die allgemeine wahr ist. Allein die partikuläre convertens entsteht doch nicht durch eine conversio; denn diese fordert einmal ausnahmslose Beibehaltung der Ausdehnung der Termini.

Definitionen, obschon a, können per se konvertiert werden, weil ihr Prädikat allgemein ist.

Zu e zählt der singuläre negative Satz. Z. B. „der Feind, der Deutschland niederwarf, war nicht Napoleon (sondern die eigene Uneinigkeit)" — „Napoleon war nicht der Feind, der Deutschland überwand".

Zu i zählt der singulär affirmative Satz. „Der Vogel, der dort auffliegt, ist eine Lerche" — „irgend eine Lerche ist der Vogel, der dort auffliegt".

Drittes Kapitel.

Grundgesetze des Urteilens.

(Gesetze der Identifizierung, des Widerspruchs, des hinreichenden Grundes.)

Alles Denken ist ein Operieren mit Begriffen; in jedem Urteil werden zwei Begriffe mit einander verglichen. Aber der Subjektsbegriff wird als etwas dem Urteilsakt (der praedicatio) Vorausgehendes, Festes genommen; der Prädikatsbegriff ist darum der Willkür entzogen, er ist gebunden, er muß sich nach dem Subjekte richten. In der Wahl des Subjektsbegriffes hingegen ist der Urteilende ganz frei, er kann ihn aus der Objektivität nehmen, er kann ihn auch fingieren nach Laune. Das Urteil leidet darunter nicht, wenn nur der einmal gewählte Begriff immer festgehalten, als etwas Stabiles behandelt wird.

Darum lautet das oberste Denkgesetz: A ist A. Als Gesetz gedeutet besagt die Formel: Das einmal als A Aufgefaßte sollst du, wenn du es mit sich selbst in Vergleich bringst (urteilst), als A a n e r k e n n e n. (NB. Der Gegensatz hierzu, an den dabei aber n o c h n i c h t gedacht wird, wäre: nicht ableugnen, d. h. weder bloß ableugnen, noch auch zugleich anerkennen und ableugnen.) Ferner sollst du es gerade als *A* anerkennen, du sollst den einmal festgesetzten Begriff im Prädikat beibehalten. Mit anderen Worten: Es kann sowohl „ist" als auch „A" (Prädikat) betont werden.

Als logisches Gesetz ist „A = A" das Gesetz der I d e n t i f i z i e r u n g und zwar gerade i d e n t i s c h e r B e g r i f f e.

Wie das Gesetz der Identifizierung von identischen, so geht das Gesetz des W i d e r s p r u c h s von widersprechenden Begriffen aus. Indes haben wir nach diesem Gesetz nicht den widersprechenden B e g r i f f e n selbst, dieselben absolut genommen, zu widersprechen, da sie so keine Beziehung zu einander haben, sondern nur ihrer I d e n t i f i z i e r u n g. Unter widersprechenden Begriffen verstehen wir solche, bei welchen im zweiten der erste nicht festgehalten wird, sondern etwas Neues auftritt. Das Gesetz des Widerspruchs lautet demnach: widersprich der Identifizierung zweier Begriffe, von denen das im zweiten Aufgefaßte nicht das im ersten Aufgefaßte, sondern etwas Neues ist.

Die Formel für das Gesetz des Widerspruches lautet: A ist nicht Non-A (wie behauptet wurde).

Haben wir einmal identische Begriffe identifiziert und auch der Identifizierung widersprechender Begriffe widersprochen, so taucht durch den Vergleich beider Vorgänge in uns von selbst der Gedanke auf: im ersten Falle, du darfst nicht widersprechen, auch nicht zugleich identifizieren und widersprechen; im zweiten Falle, du darfst nicht identifizieren, auch nicht zugleich widersprechen und identifizieren. So haben sich die beiden ersten Denkgesetze „A ist A" und „A ist nicht Non-A", oder das Gesetz der Identifizierung und das des Widerspruchs erweitert.

Bei einer abermaligen Reflexion entsteht in uns die Frage, ob zwischen Identifizierung und Widerspruch und zwischen Widerspruch und Identifizierung nicht je ein Mittleres liegt. Allein das Bewußtsein, welches den Widerspruch als bloße Zerstörung einer versuchten Identifizierung widersprechender Begriffe auffaßt, sagt uns sofort, daß zwischen Identifizierung und Widerspruch kein Denkakt möglich ist, der sich gleichwohl mit beiden Begriffen und zwar sie auf einander beziehend beschäftigen würde. Darum nehmen die beiden ersten Denkgesetze eine neue Erweiterung an: Du sollst identische Begriffe identifizieren, nicht sollst du ihrer Identifizierung widersprechen, noch sollst du sie zugleich identifizieren und ihrer Identifizierung widersprechen, endlich sollst du auch nicht beides unterlassen und dafür einen dritten Denkakt setzen. Ähnlich erweitert sich „A ist nicht Non-A". Kurz sowohl das Gesetz der Identifizierung als das Gesetz des Widerspruchs erzeugen aus sich das sog. Gesetz der Ausschließung des Mittleren. A ist entweder B, oder es ist nicht B.

An die beiden ursprünglichen Gesetze schließt sich als ein weiteres ursprüngliches das Gesetz vom hinreichenden Grund. Behauptest du die Beziehung zweier Begriffe als eine solche, daß damit die Beziehung zweier anderer Begriffe behauptet ist, so mußt du die Beziehung letzterer gerade so behaupten, wie du die Beziehung ersterer behauptet hast. Anders können wir uns ausdrücken: Wenn du den Erkenntnisgrund behauptest und wie du ihn behauptest, so mußt du auch das Erkannte behaupten. Wenn B (ratio suficiens) ist, so ist A auch B. Nach diesem Denkgesetz verfahren wir im Kausal- und im hypothetischen Satz.

Die drei ursprünglichen Denkgesetze werden in der Regel nicht in der Gesetzesform gegeben, sondern als Schemen. Wie mathematische Aufgaben des verschiedensten Inhaltes, der verschiedensten Größen, nach ein und derselben Formel gelöst werden, so stellen wir uns vor, sämtliche Urteile seien unter Zugrundelegung weniger Formeln angefertigt worden. Z. B. die einfachen affirmativen Urteile bestimmten Inhaltes seien nichts anderes als Ausfüllungen oder Verkörperungen des Grundurteils: A ist A; sie seien zu stande gekommen, indem man an die Stelle des unbestimmten Subjektes (A) und des unbestimmten Prädikates (A) bestimmte Begriffe einsetzte. Selbstverständlich ist die Sache in der Wirklichkeit anders. Wir haben früher ein Urteil mit bestimmten Inhalt, als abstrakt die ihm zu grunde liegende Formel. Letztere wird durch Abstraktion aus vielen bestimmten Urteilen gewonnen, diese werden auf die eine Formel zurückgeführt. Darum heißen diese Formeln „reduktive" Prinzipien. Weil sie selbst jeder Bestimmtheit des Inhalts ledig sind, so kann aus ihnen natürlich auch kein Denkinhalt genommen werden, sie gehen vielmehr in jeden Inhalt ein, nehmen jede Verkörperung an, sie ziehen sich wie der zusammenhaltende Faden durch allen Denkstoff hindurch, sie sind der von unserem Geiste dem Erfahrungsstoff

beigesetzte Verdauungssaft, mittels dessen der Intellekt den Erfahrungsstoff verarbeitet und nach seiner Art sich aneignet.

In der formalen Logik beschäftigt uns noch nicht die Frage, ob diese Denkgesetze auch Erkenntnisprinzipien und darum zuletzt ontologische Prinzipien sind. Es genügt hier, beides zu bejahen. In der Ontologie lautet das dem Gesetz der Identifizierung entsprechende Identitätsgesetz: Jedes Ding ist sich selbst gleich. Das Gesetz des Widerspruchs wird ausgedrückt: Kein Ding ist einem anderen identisch. Endlich das Kausalitätsgesetz: Was zu existieren anfängt, hat eine Ursache. — In der Erkenntnis wird das logische Gesetz mit dem ontologischen Prinzip verbunden, ersteres auf letzteres gestützt. „A = A" als Erkenntnisprinzip — hat den Sinn: das von A Aufgefaßte sollst du von ihm aussagen, denn es kommt ihm unabhängig von deiner Aussage (von deinem Urteilsakt) zu.

Viertes Kapitel.

Unmittelbares Zustandekommen des Urteils.

(Divisio und Partitio.)

Kommt das Urteil unmittelbar durch eine Teilung des vorausgewonnenen Erkenntnisstoffes zu stande, so ist die Teilung des Erkenntnisstoffes das nächste Mittel für den Erwerb des Urteils. Wir werden darum naturgemäß hier von der logischen Teilung handeln. Freilich hat dieselbe eine umfassendere Bedeutung; auch diese muß in der Logik gewürdigt werden. Um die Bedeutung der Teilung für die Gewinnung des Urteils verständlich zu machen, reden wir zuerst von der Teilung im allgemeinen.

A. Teilung *(Divisio* und *Partitio)* im allgemeinen.

Die Teilung, von welcher die Logik handelt, zerfällt in Divisio und Partitio. Zu ihrer Unterscheidung weisen wir zurück auf die Lehre vom Ganzen (Seite 41).

I. Unter *Divisio* oder logischer Einteilung verstehen wir die im Denken vollzogene Zerlegung eines logischen oder potentiellen Ganzen in seine logischen oder potentiellen Teile. Zerlegen wir animal in homo und brutum, so haben wir eine logische Division vollzogen.

Eine logische Division läßt nur ein allgemeiner Begriff zu, weil nur er potentielle Teile in sich schließt.

Häufig besteht ein allgemeiner Begriff nicht bloß aus notae oder Wesensmerkmalen, sondern faßt auch zufällige Momente in sich und kann dann nach ihnen näher bestimmt und benannt werden. Unter Mensch kann ich nicht bloß sinnlich-geistiges Wesen ohne weitere Bestimmung verstehen, sondern auch sinnlich-geistiges Wesen mit Wohnsitz, mit Hautfarbe ꝛc. Ist ein Begriff noch allgemein, obschon ich zu seinen Wesensmerkmalen bald dieses bald jenes akzidentelle Merkmal hinzufüge, so kann er nicht bloß

nach ersteren, sondern auch nach letzteren, und zwar wenn dieselben verschieden sind, wieder verschieden in partes potentiales geteilt werden. Der Mensch, nach seinem Wesen betrachtet, zerfällt in Individuen; der Mensch, seiner Hautfarbe nach betrachtet, zerfällt in schwarze, weiße usw.; der Mensch mit bestimmtem Wohnsitz zerfällt in Europäer, Amerikaner usw.

Auf diese Weise erhalten wir Kodivisionen. Unter Kodivision verstehen wir Einteilung eines schon eingeteilten Begriffes nach einem neuen Gesichtspunkt. Eigentlich wird immer der Gesichtspunkt eingeteilt, freilich derselbe nicht abstrakt, sondern konkret. Ist der Gesichtspunkt, nach welchem ein Begriff eingeteilt wird, die Natur und Wesenheit des Begriffenen, so hat man eine wesentliche Einteilung; ist dieser Gesichtspunkt ein Akzidens zur Wesenheit des Begriffenen, so erhält man eine akzidentelle Einteilung.

Wird eine *pars* potentialis wieder in potentielle Teile zerlegt, so ist dies eine Untereinteilung, eine Subdivision, z. B den Europäer kann ich nach dem Wohnsitz abermals unterscheiden.

Für die Division gelten folgende Regeln:

1. Sie muß succesiv geschehen, nicht per saltus. Es müssen zuvor die Teile, und dann erst die Teile der Teile angegeben werden. Denken wir uns, das Recht bestehe aus natürlichem und positivem Rechte. Das positive bestehe aus Kirchen- und Staatsrecht. Dann dürfte ich nicht das Recht einteilen in natürliches, Kirchen- und Staatsrecht. Ziel der Einteilung ist die Klarheit des Denkens. Wer aber diese Einteilung liest, muß annehmen, die drei Arten des Rechtes stünden einander gleich nahe und gleich ferne, und doch haben Kirchenrecht und Staatsrecht mehr gemeinsam als etwa natürliches und Kirchenrecht, nämlich die Positivität. Ein solches Einteilen würde darum geradezu zur Unklarheit, zur Verwechslung führen. Ebenso wäre es, wenn ich statt der unmittelbaren Teile sofort die Teile derselben aufzählen wollte.

2. Sie muß in sich ausschließende Teile geschehen. Ich darf die Bayern nicht in Münchner und Oberbayern usw. zerlegen. Für den Hörenden müßte wieder die falsche Anschauung entstehen, München liege nicht in Oberbayern. Der Zweck der Einteilung würde vereitelt, ja das Gegenteil würde erzielt.

Die Teile müssen sich nur formell, nicht materiell ausschließen: d. h. die aufgefaßten Gesichtspunkte, nicht die Konkreta müssen sich ausschließen.

3. In adäquate Teile, d. h. in soviele Teile, daß sie gerade das Ganze ausmachen: kein Teil, der im Ganzen enthalten ist, darf fehlen; nichts darf angegeben werden, was nicht Teil des Geteilten ist. Eine Einteilung der Lebewesen in Menschen und Tiere muß zur Meinung führen, die Pflanzen sowie die reingeistigen Wesen seien nicht lebendig. Spricht jemand in einem Artikel über Lebewesen auch von unorganischen Körpern, so ist gegen den zweiten Teil der Regel gefehlt.

II. Unter Partition verstehen wir die in Gedanken vollzogene Teilung eines totum *actuale*, mag dasselbe physisch oder metaphysisch sein. Drücken die Teilbegriffe real verschiedene Teile des im geteilten Begriff aufgefaßten Gegenstandes aus, so haben wir ein totum actuale physicum im Denken zerlegt; im andern Fall ein metaphysisches Ganzes.

Manche[1]) identifizieren die Partition mit der Definition. Allein zwischen beiden scheint doch ein wesentlicher Unterschied zu sein. Allerdings muß die Partition oder das Aufsuchen der Teile des Subjektes der Definition vorausgehen, aber sie ist noch nicht die Definition. Wer definiert, kennt die Teile des Definitum bereits und gibt an, wie sie sich zusammen verhalten, in welcher Zusammenordnung sie das Ganze konstituieren.

B. Die Teilung (Divisio und Partitio) als nächstes Mittel zur Gewinnung eines Urteiles.

Wir haben wiederholt erwähnt, die Urteilsbildung gehe naturgemäß vom Subjektsbegriff aus. Dabei muß von selbst die Frage entstehen: Soll damit gesagt sein, daß derjenige, der unmittelbar zur Urteilsbildung schreitet, nur den Subjektsbegriff besitzt, noch nicht aber den Prädikatsbegriff? Dann wäre offenbar „den Prädikatsbegriff gewinnen" = urteilen. Wir hätten nicht zuvor zwei absolute Begriffe, sondern nur einen. Durch Teilung würden daraus zwei, und zwar würde einer unmittelbar Subjekt, der andere Prädikat. Würde aber jemand erklären, es entstünden aus dem absoluten Begriff zunächst zwei absolute Begriffe, und diese würden erst durch einen neuen Akt der Aufeinanderbeziehung zu Subjekt und Prädikat, so würde dieser das Urteil nicht unmittelbar durch Teilung entstehen lassen, sondern bloß mittelbar Unmittelbar entstünde es durch Verknüpfung. Diese Frage ob das Urteil zunächst durch Analyse, oder durch Synthese gebildet wird, müssen wir daher näher untersuchen.

Um uns deutlicher aussprechen zu können, unterscheiden wir 1. das singuläre Erfahrungsurteil; 2. das allgemeine (physisch notwendige) Erfahrungsurteil und das metaphysisch allgemeine Urteil; letzteres allein geht uns hier unmittelbar an.

Wundt[2]) bemerkt: „Demnach bringt das Urteil nicht Begriffe zusammen, die getrennt entstanden waren, sondern es scheidet aus einer einheitlichen Vorstellung Begriffe aus...... Denn nur unter dieser Voraussetzung wird es begreiflich, daß das Urteil ein geschlossener Denkakt ist und niemals durch fortwährende Apposition neuer Vorstellungen, gleich einer Assoziationsreihe, ins Unbegrenzte verlaufen kann." Wundt definiert darum[3]) das Urteil als Zerlegung einer Gesamtvorstellung in ihre

---

1) Gutberlet, Logik 1892², Seite 108.

2) Logik, 1. Bd. 1903², Seite 155. — 3) Ibidem 158.



Bestandteile. Besonders einleuchtend sei dieser Gang des Denkens in den ursprünglichen Wahrnehmungsurteilen; aber er komme auch zur Anwendung in Urteilen mit abstrakterem Inhalt. „In diesem Sinn kann man alles Urteilen eine analytische Funktion nennen. Das Urteil ist Darstellung des Gedankens und zum Zwecke dieser Darstellung zerlegt es den Gedanken in seine Elemente, die Begriffe."

Manche widersprechen dem. „Das Urteil ist nicht bloß Verbindung, aber auch nicht bloß, wie Wundt will, Zerlegung. Denn wenn ich einen Baum in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter zerlege, so ist das zum Urteil noch nicht genügend, ich muß auch die Teile wieder dem Ganzen zuschreiben. Abstraktion, Zerlegung, Gliederung sind nur Vorstufen des Urteils. Erst wenn ich sage: der Baum hat Wurzel, Stamm, Blätter, ist der Urteilsakt abgeschlossen; jetzt tritt die Vorstellungsverbindung mit dem Anspruch auf Geltung, auf Wahrheit auf [1])."

Gödeckemeyer [2]) meint, die Definition Wundts sei schwerlich annehmbar. „Denn sie würde nur dann zutreffen, wenn im Urteil außer der Analyse weiter nichts enthalten wäre. Das ist aber keineswegs der Fall, vielmehr involviert jedes Urteil außer der analytischen auch noch eine synthetische Funktion. Und das ist so, weil keine logische Analyse ohne Synthese vor sich geht. . . . . . Aber auch das ist noch bedenklich . . . . man muß nicht nur die Auffassung des Urteils als Analyse fallen lassen, sondern auch seine Bestimmung als analytisch-synthetische Funktion aufgeben und kann in ihm weiter nichts sehen als eine Synthese".

Um in diesem Streit Anhaltspunkte zur Entscheidung zu gewinnen, erinnern wir zunächst daran, was die logische Teilung ist. Offenbar ist sie die Erklärung oder Behauptung, ein Eines lasse sich in mehrere Elemente zerlegen oder enthalte dieselben. Müller sagt: „wenn ich einen Baum in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter zerlege, so ist das zum Urteil nicht genügend" (sc. ich muß auch die Teile wieder dem Ganzen zuschreiben). Diese Bemerkung ist mindestens irreführend und unklar. Als ob dies zur „logischen Teilung" genügend wäre! Logisch teilen heißt doch nicht, einen Teil nach dem anderen nennen, sondern einen Teil nach dem anderen herausnehmen, und zwar denkend, d. h. doch wohl erklären, behaupten, das Ganze bestehe aus diesen Teilen.

Daraus ergibt sich, die logische Teilung wird immer in der Form eines Urteils vollzogen, sie ist selbst ein Urteil. Wer darum behauptet, kein Urteil sei Teilung, sondern jedes sei bloß Verknüpfung, der muß weiter behaupten, auch die logische Teilung sei keine Teilung, sondern Verknüpfung, weil sie ein Urteil ist. Gödeckemeyer zieht anscheinend diese Konsequenz, indem er bemerkt: „keine logische Analyse geht ohne Synthese

1) Müller, System der Philosophie 1898, Seite 77.
2) Archiv für system. Philosophie 1903, Seite 179.

vor sich". Ersichtlich ist er nach diesen Worten der Überzeugung wie wir, daß die logische Teilung oder, wie er es nennt, die logische Analyse die Erklärung sei, das Ganze bestehe aus den Teilen; denn sonst wäre gewiß zum Zustandekommen der Analyse auch nach ihm nicht noch eine Synthese notwendig.

Weiter dürfen wir aus seinen Worten lesen, daß zur Komplettheit der Analyse als Analyse schon die Synthese gehört. Umgekehrt hingegen gäbe es nach ihm eine Synthese, die keine Analyse in sich schließt[1]). Es gäbe demnach eine doppelte Synthese, eine in die Analyse eingeschlossene, die Analyse als solche vollendende, und eine freie. Wenn wir uns nicht ganz irren, wäre Schema für die erstere Synthese der Satz: „Dieses Ding hat folgende Teile". Schema der zweiten Synthese wäre: „Diese Dinge geben ein Ganzes".

Danach muß Göbeckemeyer offenbar zugeben, daß es zwei ganz verschiedene Synthesen gibt, 1. eine analysierende, welche andere bloß Analyse nennen, und 2. eine synthetisierende, die, wie er, alle anderen Synthese nennen. Offenbar ist zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Und man muß mit Recht fragen, ob die erstere noch den Namen Synthese verdient. Einen Unterschied zwischen Analyse und Synthese macht auch Göbeckemeyer, sonst könnte er nicht die Synthese als eigentlichen Kern des Urteils bezeichnen und die Analyse abweisen. Worin liegt nun in letzter Linie das, was die Analyse zur Analyse, und die Synthese zur Synthese macht?

Beide sind Erklärungen, Behauptungen; auch die Analyse; ebendarum meint ja Göbeckemeyer, es geschehe keine Analyse ohne Synthese. Folglich kann das, was beide in letzter Linie unterscheidet, nicht darin liegen, daß etwas einem anderen zugeschrieben wird. Denn dies geschieht in beiden Fällen. Der letzte Unterscheidungsgrund muß vielmehr in dem Motive liegen, warum etwas einem anderen zugeschrieben wird. Und dieses Motiv geht dem Urteile voraus; es liegt in den Fragen: „Wo wurde jenes etwas entdeckt, das einem anderen zugeschrieben wird"? „Wurde es außerhalb jenes anderen oder in ihm gefunden"? Wurde es außerhalb entdeckt, so wird der Vollzug des Urteils den Sinn bekommen: Dieses etwas gehört zu jenem; man verfolgt einen synthetischen Weg. Wurde das etwas, das einem anderen im Urteil zugeschrieben wird, in jenem anderen gefunden, dann erhält der Vollzug des Urteils die Bedeutung: Jenes andere schließt als Teil in sich und läßt sich auflösen in diesen Teil und darum kann ihm dieser Teil zugeschrieben werden; man verfolgt einen analytischen Weg.

Nur wenn wir diesen Gesichtspunkt festhalten, können wir zwischen Analyse und Synthese einen Gegensatz konstruieren, obschon wir anerkennen, daß beide Behauptungen, Erklärungen, Akte des Zuschreibens sind. Der bloße Akt des Behauptens, des Zuschreibens ist neutral, er kann synthetisch, wie analytisch sein. Göbeckemeyer scheint ihn allein schon Synthese zu nennen.

1) Ibidem 181.



1. Nach diesen Vorbemerkungen können wir leicht entscheiden, wie das singuläre Erfahrungsurteil zu stande kommt.

Offenbar können wir urspünglich nicht einem Gegenstand ein Merkmal zuschreiben, das wir nicht in oder an ihm entdeckt haben. Freilich kann eine unmittelbar an die Analyse oder Fertigung des Urteils sich anschließende Reflexion den Ton auf das Prädikat legen und dasselbe nun als ein bereits gefundenes auf das Subjekt zurückbeziehen und so eine Synthese vornehmen. Aber dieser Weg ist nicht der ursprüngliche.

Selbstverständlich kann auch die Erklärung, welche die logische Teilung ist, modo assertivo geschehen, und ist darum auch hierin keine Schwierigkeit gelegen, das Urteil als Teilungsvorgang zu nehmen.

Bezüglich Aristoteles und Wundt seien zwei Bemerkungen angefügt.

Aristoteles nimmt jedes Urteil als Synthese. Er geht wohl vom Standpunkt der Reflexion auf ein bereits fertiges Urteil aus, in welchem Subjekt und Prädikat natürlich bereits gegeben und ihr Verhältnis bereits bekannt ist und definiert das Urteil nach dem Verhältnis dieser zwei Begriffe zu einander. Hätte er eine Bestimmung des Urteils aus seinem Werden gesucht, so hätte er es wohl auch als Analyse gefaßt [1]).

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß nach Wundt das Urteilen nicht durch Zergliederung eines Begriffs, sondern durch Zergliederung einer Vorstellung entsteht, eines Gedankens. Der Begriff ist nach ihm später als das Urteil, das Urteil später als die Vorstellung [2]). Wundt will doch auch Begriff und Vorstellung unterscheiden; da er sie nun nicht nach ihrem Subjekt, als Tat des Geistes nnd Tat der Sinnlichkeit unterscheidet [3]), so hilft er sich damit, daß er als Begriff jene Vorstellung erklärt, welche zu einer anderen in logischer Beziehung steht, d. h. jene Vorstellung, die Bestandteil und darum Resultat eines Urteils ist [4]).

2. Nachdem wir gefunden, daß das singuläre Erfahrungsurteil durch Analyse entsteht, obliegt uns die Frage nach der Genesis des physisch allgemeinen Urteils. Dasselbe wird durch Induktion gewonnen. Sein Entstehen durch Analyse werden wir später eingehend untersuchen, freilich nicht um seiner selbst willen, sondern wegen des metaphysisch allgemeinen Wesensbegriffes und mittelbar wegen des Urteils gleicher Qualität. Hier denken wir uns aber, wir besäßen bereits metaphysisch allgemeine Begriffe und wollten aus ihnen metaphysisch allgemeine Urteile bilden. Wie gehen wir dabei vor?

Willmann [5]) bemerkt: „Im natürlichen Denken entspringen Urteile dadurch, daß wir zwei Begriffe gegen einander halten, nur

1) Ähnlich nimmt Aristoteles jedes Urteil als Subsumption, obschon nicht jedes Urteil Subsumption im strengen Sinne ist. Vergleiche Seite 59.

2) Wundt, Logik, 1. Bd. 1903 [3], Seite 96. — 3) Ibidem Seite 43.

4) Ibidem Seite 97. — 5) Logik, 1901, Seite 73 ff.

alsdann, wenn wir Fragen aufwerfen, welche die Beziehung dieser Begriffe zu einander zum Gegenstand haben, z. B. die Frage: ist Cäsar ein Gewaltherrscher? . . . . . Bei Fragen dagegen, die auf den Inhalt oder Umfang eines Begriffes gehen, ruht das Nachdenken auf einem Begriffe und treten die Merkmals- oder die Artbegriffe erst im Laufe der Betrachtung auf. Hier verfahren wir bei der Urteilsbildung zerlegend".

Die letztere Bemerkung ist zweifellos. Frage ich: was ist die Seele? so gehe ich von diesem einen Begriff aus und suche die Merkmale: sie ist substantiell, inkomplet, geistig zc. Frage ich: welche Arten von Wesen schließt animal in sich? so beginne ich wieder mit animal und erkläre: es umfaßt Menschen und Tiere. Bei der Aussprache des Urteils wird allerdings animal das Prädikat.

Dagegen möchten wir den ersten Teil der Willmann'schen Ausführungen dadurch ergänzen, daß wir hinzufügen: veranlaßt ist in diesem Falle das Urteil durch zwei Begriffe; zustande aber kommt es dadurch, daß der Antwortende den einen der beiden ihm vorgelegten Begriffe im anderen sucht; es fehlte ihm ja sonst jedes Motiv zur Antwort und zum Urteil. — Synthetisch ginge jemand bloß zu Werke, wenn er nicht gefragt wäre, sondern ein. ihm vorgelegtes Urteil nachsagen und ihm zustimmen würde auf Grund der Auktorität des Aussagenden, ohne eigene Einsicht. —

Hält man fest, daß jedes negative Urteil nichts anders ist als die Zerstörung eines vorausgehenden affirmativen, so wird verständlich, daß auch das negative Urteil durch Analyse entsteht. Das negative Urteil ist Zerstörung eines durch irrige Analyse gefundenen affirmativen Urteils.

Daß das Urteil eine analytische Absicht verfolgt, ergibt sich auch daraus, daß es uns im Urteil auf die Erkenntnis des Merkmals ankommt, des Teils, freilich insofern er Teil ist. Das Prädikat möchten wir kennen lernen; dieses ist das objectum formale. Hierbei ist die Zergliederung, welche im Urteil angewendet wird, eine partitio, wenn das Urteil die Antwort gibt auf die Frage: was ist das Ding? wenn also ein aktueller Teil des Subjekts im Prädikat angegeben wird. Eine divisio hat statt, wenn das Urteil antwortet auf die Frage: welche Klassen schließt das Ding in sich. In diesem Falle wird von dem Begriffe ausgegangen, der im gewöhnlichen Urteil die Stellung des Prädikats einnimmt, und das gefundene Subjekt als eine pars potentialis derselben bezeichnet. Der dabei zutreffende Gedankengang ist übrigens gleichwohl so, daß das Subjekt das Gesuchte, das objectum formale ist.

Anhang.

Gliederung der Urteile in analytische und synthetische.

Obgleich jedes Urteil sein Motiv in der Verbundenheit des Prädikates mit dem Subjekte hat und darum durch Analyse der Subjektsvorstellung

entsteht, so ist doch eine Gliederung der Urteile in analytische und synthetische keineswegs unbegründet. Man muß nämlich berücksichtigen, wie, auf welchem Wege der Urteilende das Subjekt im Prädikat entdeckt hat.

Wird das Prädikat im Subjekt entdeckt auf dem Wege der Erfahrung, d. h. indem das Subjekt, insofern es eine Entität ist, beobachtet wird, so hat man ein synthetisches Urteil. Das Prädikat, welches auf solche Weise entdeckt und mit dem Subjekte verknüpft wird, kann nur eine vom Subjekt selbst verschiedene Erscheinung desselben sein. Im synthetischen Urteil ist darum das Prädikat formell genommen, oder jener Gesichtspunkt, nach welchem das Subjekt im Prädikat benannt ist, immer eine vom Subjekt verschiedene Entität. Eben darum genügt der bloße Subjektsbegriff oder das, was im Subjektsbegriff notwendig enthalten und ausgedrückt ist, nicht, um mit ihm das Prädikat zu verbinden. Der Subjektsbegriff kann verwirklicht sein ohne das Prädikat; wer bloß den Subjektsbegriff, sei es auch bis in seine geheimsten Falten, durchforscht, wird nicht das Prädikat finden. Auf den Subjektsbegriff bezogen ist das Prädikat eine wahre Bereicherung von außen, eine wahre Synthese.

Wird hingegen das Prädikat im Subjekt entdeckt auf dem Wege der Frage: Was ist im Subjektsbegriff zugleich miteinbegriffen, was ist mit ihm zugleich, wenn auch nur implicite, ausgdrückt? so ist das Urteil analytisch. Ist das Prädikat schon im Subjektsbegriff irgendwie enthalten, so brauche ich selbstverständlich nicht die begriffene Entität nach ihren physischen Zuständen zu beobachten. Und das Prädikat ist in diesem Falle nicht ein Nochnichtbegriffenes, sondern höchstens ein Begriffenes, das noch nicht in seinem Unterschied zu anderem Begriffenen uns zum Bewußtsein kam. Mit der Hinzufügung des Prädikates wird zum Subjektsbegriff selbst nichts Neues gefügt, der Subjektsbegriff selbst wird nicht erweitert oder bereichert, sondern bloß das Verständnis desselben.

Darum entsteht in diesem Fall ein analytisches Urteil, ein den Subjektsbegriff analysierendes, durchdringendes, auseinanderlegendes Urteil. Im analytischen Urteil ist das Prädikat, formell genommen, nicht ein real verschiedener Ausfluß jener physischen Entität, die mit dem Subjekt bezeichnet ist, sondern ein Bestandteil, ein Ausfluß des Begriffes; Subjekt und Prädikat sind nur wie Begriffe verschieden, auch wenn der Prädikatsbegriff nach der Form genommen wird, nach welcher er das Subjekt benennt.

Zur Vervollständigung des Verständnisses fragen wir uns sofort: wie lernt man kennen, was in einem Begriffe enthalten ist? Was einem Dinge physisch, als physischer Ausfluß zukommt, zeigt die Beobachtung. Aber wie durchdringen wir einen Begriff, um kennen zu lernen, was miteinbegriffen ist?

Der Begriff (conc. objectivus) ist von unserem Denken unabhängig; wir schaffen ihn nicht, sondern müssen ihn selbst und die Einsicht in seinen Inhalt uns aneignen. Hiebei machen uns nicht alle Begriffe die gleiche Mühe. Je geringer die inhaltliche Bestimmtheit eines Begriffes ist, desto leichter und schneller erwerben wir ihn uns. Die Begriffe „Sein", „Tätigsein", nebst allem, was in ihnen enthalten ist, gewinnen wir, sobald uns nur irgend ein Ding gegenübertritt. Wir wissen sofort: „Sein ist Sein", „der Tätige tut etwas" oder „jede Ursache hat ihre Wirkung". Der Inhalt dieser Begriffe ist so einfach und unteilbar, daß wir sie selbst überhaupt nicht haben könnten, ohne diese Prädikate zu besitzen.

Hingegen je bestimmter und differenzierter der Inhalt eines Begriffes ist, desto schwerer ist er und sein Inhalt zu erwerben. Die ersten bestimmten Begriffe gewinnen wir bloß durch Induktion, wie wir sehen werden; dann allerdings können wir durch Vergleich vieler bereits erworbenen Begriffe neue uns anschaffen.

Ist ein Begriff und damit sein Inhalt einmal festgestellt durch Beobachtung, so können wir Bestandteile desselben ohne weiteres herausnehmen, wir können ein analytisches Urteil bilden, ohne weiterer Beobachtung zu bedürfen.

Ein analytisches Urteil setzt demnach mittelbar, d. h. zur Konstatierung des Subjektsbegriffes, oftmals viele Beobachtung voraus; aber das Urteil selbst und unmittelbar gewinnen wir durch Auflösung des Subjektsbegriffes. Freilich je mehr die Feststellung des Subjektsbegriffes Erfahrung erheischt, desto mehr büßt mittelbar auch das Urteil an seinem analytischen Charakter ein.

Ein Urteil, das als Urteil ohne Zuhilfenahme der Erfahrung gewonnen ist, d. h. ein analytisches Urteil, heißt auch apriorisches; das synthetische wird aposteriorisch genannt.

Der Grund der neuen Benennung ist leicht einzusehen. Das Prädikat eines synthetischen Urteils ist, formell genommen, etwas vom Subjekt real Verschiedenes, eine Erscheinung des Subjektes, darum später als dieses, ein posterius; denn das Subjekt kann möglicherweise auch ohne diese Erscheinung sein. Hingegen das Prädikat in einem analytischen Urteil ist nicht Erscheinung des Subjektes, sondern das Subjekt selbst, aufgefaßt als Realgrund einer bestimmten Art von Erscheinungen. Ist ein Ding der notwendige und ausschließliche Realgrund von Erscheinungen, ist dies seine Natur und Wesenheit, so kann es niemals fehlen, daß das Ding dieser Realgrund ist. Das Realgrundsein ist so früh wie das Ding, das Subjekt selbst. Das Ding ist dagegen früher Realgrund der Erscheinungen, als es dieselben setzt, namentlich früher als es jene setzt, die es bloß unter bestimmten äußeren Umständen hervorbringt. Mit Recht sagen wir darum, das

analytische Urteil behaupte ein Früheres, oder sei apriorisch, apriorisch nicht psychologisch, sondern logisch genommen.

Kant hat behauptet, nicht jedes apriorische Urteil sei analytisch, nicht jedes apriorische Urteil nehme sein Prädikat aus dem Subjekts begriff; der Prädikatsbegriff von manchem apriorischen Urteil sei gar nicht enthalten im Subjektsbegriff [1]). Allein dies ist falsch. Kant sagt: „Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriffe von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht u. s. w., und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriff, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mitenthalten."

Wir behaupten: Wer versteht, was es heißt „geschehen, zu existieren anfangen, die Existenz nicht haben, sondern bekommen"; wer davon einen vollen Begriff hat, der weiß aus diesem Begriff heraus, daß jeder, der die Existenz bekommt, sie von einem anderen, von einer Ursache bekommt.

Ebenso sind die „mathematischen Urteile (nach Kant) insgesamt synthetisch", z. B. 5 + 7 = 12. „Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, obgleich er unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist." Um im obigen Beispiel zwölf zu finden, müsse man über die Begriffe fünf und sieben hinausgehen, „indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden [2]) korrespondiert, ... ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hilfe nehme, so tue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7 und sehe so die Zahl 12 entspringen." Namentlich, sagt Kant, dürfen wir größere Zahlen drehen und wenden, wie wir wollen, vermittels der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, könnten wir die Summe niemals finden.

Demgegenüber bemerken wir bloß, der Subjektsbegriff in dem Urteile 7 + 5 = 12 heißt 7 + 5; er ist allerdings eine Synthese. Aber wer diese Synthese oder den Subjektsbegriff versteht, der braucht gar nichts zu ihm zu fügen, um die Zahl 12, das Prädikat zu finden; er braucht nicht über den Begriff, über das Begriffene hinauszugehen. Wenn zur Erleichterung der Einsicht in den Begriffsinhalt der Denkakt von einer Phan-

1) Kants Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Adickes 1889, Seite 45—52; vergl. Vaichinger, Kommentar 1. Bd. 1881, Seite 253 ff.

2) Vergl. die Erklärung bei Vaihinger, Kommentar, 1. Bd., Seite 298.

tasievorstellung oder einer Konstruktion begleitet ist, so ist dies keine Instanz gegen den analytischen Charakter des Urteils. All unser Denken wird begleitet von der Phantasie. Wenn ich in einem allgemeinen Urteil den allgemeinen Begriff „Mensch" ausspreche, schwebt meiner Phantasie ein bestimmter Mensch vor. So gewiß neben dieser singulären noch eine allgemeine Vorstellung vorhanden sein muß und nur letztere das Urteil ermöglicht, so gewiß berufen wir uns nicht auf unsere fünf Finger, um das allgemeine Prädikat „zwölf" zu gewinnen. Unsere fünf Finger sind bloß Anschauungsmittel.

Zum Schlusse erinnern wir, daß das analytische oder apriorische Urteil auch „metaphysisches" genannt wird. Das synthetische oder aposteriorische führt oft den Namen: „physisches" oder „Erfahrungsurteil" [1]).

1) Vergl. Seite 72 ff.

Zweiter Teil.

Die Lehre von der Induktion als dem letzten Grund metaphysisch allgemeiner Urteile bestimmten Inhalts.

Im ersten Teil der formalen Logik haben wir das allgemeine wesenhafte Urteil, welches das eigentliche Organ der Wissenschaft ist, nach allen Seiten untersucht, sowohl in sich selbst als in seinen Elementen, den Begriffen. Wir haben auch besprochen, wie das allgemeine Urteil aus den Begriffen nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Analyse erwächst.

Das setzt jedoch den Besitz und die allseitige Durchdringung der Begriffe voraus. Die Logik muß nun auch Weg und Formen des Denkens zeigen, auf denen wir die ersten allgemeinen wesenhaften Begriffe bestimmten Inhalts und deren Durchdringung gewinnen. Weg und Denkform hierzu ist die Induktion.

Wir werden vom Ausgangspunkt der Induktion handeln, sie beschreiben und ihr Wesen untersuchen; dann Anweisungen für den Gebrauch der Induktion geben, endlich von den Arten und von der Bedeutung der Induktion reden.

Erstes Kapitel.

Das singuläre Urteil als Ausgangspunkt der Induktion.

Häufig widmen die Logiker auch der Wahrnehmung und dem Wahrnehmungs- oder singulären Erfahrungsurteil eine Besprechung. Nach unserer Einteilung wäre an dieser Stelle der Platz hierfür. Wie das Urteil zu seinem Element den Begriff, so hat die Induktion zu ihrem Element und Ausgangspunkt die Wahrnehmung und das singuläre Erfahrungsurteil.

Allein psychologische Betrachtungen sind hier nicht an ihrem Platze. In logischer Hinsicht aber hat das singuläre Erfahrungsurteil wenig Bemerkenswertes, das nicht dem Urteil überhaupt zukäme und darum bereits erörtert worden wäre.

Im sprachlichen Ausdruck für das singuläre Urteil finden wir aber eine Erscheinung, deren logische Deutung wir, wollen wir allseitig sein, nicht ganz übergehen dürfen. Es ist das Wörtchen „es". Andere Sprachen haben Ausdrücke, die mit ihm logisch zusammenfallen. Und wo der Ausdruck fehlt, ist doch die entsprechende Vorstellungseigentümlichkeit vorhanden. Häufig hat freilich das Wörtchen „es" nichts besonderes an sich; es vertritt ersichtlich die Stelle eines Hauptwortes sächlichen Geschlechts im Singular, z. B. „das Haus stand in Flammen; es war vom Blitze angezündet". Häufig aber verhält sich die Sache auch wirklich oder scheinbar anders. Der letztere

Fall ist zu erörtern. Wir fragen uns, welcher Denkvorgang hat bei Aussprache dieses Wörtchens in uns statt.

Sofort auffällig ist ein dreifacher Gebrauch vom „es". 1. „Es" leitet den Satz ein, ohne daß ein anderes Subjekt folgen würde, z. B. es blitzt. 2. Eigenartig ist die Phrase, in welcher „es" mit „gibt" verbunden ist, z. B. hier gibt es Blumen. 3. „Es" leitet den Satz ein, doch folgt ein Subjekt im Singular oder Plural. Z. B. „es erhebt sich ein Sturm." „Es jagen die Menschen nach Glück."

ad. 1. „Es" leitet den Satz ein, ohne daß ein anderes Subjekt folgen würde. Das Verbum steht hierbei immer im Singular und ist intransitiv. Am häufigsten dient in diesem Sinne „es" zur Bezeichnung von Naturvorgängen: es donnert, es schneit &c. Wenn das Feuersignal gegeben ist, so sagt man: es brennt. Der Kranke deutet auf das Innere einer Körperstelle und klagt: es schmerzt, es brennt.

Zur Erklärung schicken wir eine Bemerkung voraus. Eine Eigentümlichkeit der ursprünglichen Sprache besteht darin, daß sie auf Anschauung beruht, ferner daß sie die Erscheinung als Erscheinung nimmt, d. h. im Zusammenhang mit ihrem Träger, daß sie also die Erscheinung nicht substantiviert, sondern im und am Träger betrachtet.

Nun gibt es gewisse Erscheinungen, namentlich Naturvorgänge, die einmal ihrer physischen Entität nach ungewöhnlich in die Augen springen; aber auch der Umstand, daß sie eben gerade Erscheinungen sind, drängt sich besonders lebhaft unserem Bewußtsein auf. Letzteres zeigt der Wechsel, das Eintreten und Aufhören derselben. Die ursprüngliche Sprache, die konkret ist, substantiviert sie darum nicht; sie sagt nicht: Der Regen oder das Regnen ist.

Dagegen ist die Ursache oder mitunter der Träger des Vorganges um so weniger sinnenfällig, ja mitunter rätselhaft. Also besteht einerseits ein lebhaftes Bedürfnis, von diesen Vorgängen zu reden und zwar konkret, anderseits Unkenntnis über die Ursache.

Und merkwürdigerweise sprechen wir gerade solche Vorgänge und vielleicht sie am frühesten unter Einleitung mit „es" aus, z. B. es ist heiß.

Daraus scheint zu folgen, daß „es" ursprünglich einer gewissen Unsicherheit und Unklarheit über das Subjekt im Denken entspricht. Die Klage des Kranken, die Deutung des Feuersignals mit „es brennt", würde ebenfalls damit übereinstimmen. Täuschen wir uns nicht ganz, so beruht dieser Gebrauch von „es" demnach auf unserem angeborenen Bedürfnis, kausal zu denken. Wie der Abergläubige hinter einer Erscheinung einen Geist wittert, so schreibt der Natursohn, ehe er die Natur kennt, ihre Vorgänge dem „es" zu; später behält er den Gebrauch gewohnheitsmäßig bei.

ad. 2. „Es" in der Verbindung von „gibt es". Unsere obige Erklärung wird bekräftigt durch die Verbindung von „es" mit „gibt", z. B. im

Herbste gibt es Trauben. Obschon „gibt es“ gänzlich intransitiven Sinn angenommen hat, so muß es doch ursprünglich transitive Bedeutung gehabt haben, sonst könnte „gibt“ nicht im Singular neben dem Plural „Trauben“ stehen. Offenbar war „Trauben“ ursprünglich Akkusativ.

Fragen wir, wann die Phrase „gibt es“ mit Vorliebe gebraucht wird, so sind es Fälle, in denen es uns gleichgiltig ist, wer die Sache gibt, und ebenso gleichgiltig, wie sie gegeben wird; es sind Fälle, in welchen es uns vielmehr bloß auf das ankömmt, was gegeben wird. Manchmal hat dabei „gibt“ den Sinn „es wird verkauft“, ein andermal „es wächst“. Es kommt uns auch nicht auf den Namen des gebenden Kaufmanns an; es interessiert uns nicht, daß gerade der Boden die Blumen aufsprießen läßt.

„Es“ ist demnach der unbestimmt gelassene, gleichgiltige Geber. Allmählich hat sich aber durch die Gewohnheit in unserem Denken der Ausdruck so sehr seines kausalen Sinnes entkleidet, daß er intransitiv = „ist“ oder „sind“ geworden ist. Und nunmehr hat „es“ neben „gibt“ keine selbständige Bedeutung mehr, sondern nur beide Wörter zusammen haben einen Sinn, entsprechen einem Denkvorgang. Ich kann nicht mehr fragen, was will „es“ besagen. Für sich allein will es ebensowenig etwas besagen als eine Silbe in einem mehrsilbigen Worte. Man sollte beide Wörter, um unserem Denken gerecht zu werden, zusammenschreiben zu einem Worte.

Auch in Ausdrücken, die ein Naturereignis oder Ähnliches bezeichnen (z. B. es donnert), ist „es“ verblaßt, doch nicht in so hohem Maße. In diesen Ausdrücken legt sich bei Aussprache von „es“ die Frage nach Ursache oder Träger doch noch etwas eher nahe. Vielleicht war auch in ihnen das Verb transitiv und hat bloß durch die Verblassung, durch die Zurücktretung der Ursache der Naturerscheinung, intransitiven Sinn angenommen.

ad. 3. „Es“ leitet den Satz ein, doch folgt ein Subjekt im Singular oder Plural nach. Und je nach diesem Subjekt steht auch das Verb im Singular oder Plural; z. B. „es“ laufen Menschen in der Welt herum, die nicht den Namen „Menschen“ verdienen.

Evident handelt es sich hiebei um eine emphatische Stellung von Subjekt und Prädikat. Aber warum setzen wir dem Verb, wenn wir es vor das Subjekt stellen, „es“ voraus? Was denken wir bei Aussprache dieses „es“?

Uns scheint, wir wollen einen Augenblick das Subjekt des Verbs unbestimmt lassen, um die Spannung zu steigern, um dann das Subjekt um so bestimmter hervorzuheben. Dabei überwiegt im Sprechenden selbst, der das Subjekt von Anfang an kennt, das bestimmte und folgende Subjekt so sehr das unbestimmte, daß er nach ersterem den Numerus des Verbs einrichtet.

Zweites Kapitel.

Das Wesen der Induktion.

Nachdem wir den Ausgangspunkt der Induktion erwähnt haben, gehen wir auf ihr Wesen über; wir fragen zuerst allgemein, was ein Schluß ist.

Unter Schluß verstehen wir den Erwerb eines neuen Urteils (judicium objectivum) aus einem oder mehreren Urteilen, die wir bereits besitzen, auf Grund eines allgemeinen Prinzips. Die Urteile, die wir schon besitzen und aus welchen wir das neue Urteil ableiten, bestimmen die Materie des letzteren. Das allgemeine Prinzip, auf Grund dessen wir das neue gewinnen, ist das Motiv, warum das neue Urteil folgt. Das allgemeine Prinzip bestimmt in keiner Weise die Materie des neuen Urteils, sondern begründet bloß, daß aus dieser Materie jene Materie folgt. Wäre die Materie der vorausgehenden Urteile eine andere, so würde auf Grund desselben allgemeinen Prinzips ein Urteil mit anderer Materie sich ergeben. Wir sagen darum: aus den früheren Urteilen folgt das neue, aber wegen des allgemeinen Prinzips.

Die Induktion ist ein Schluß; sie ist darum der Erwerb eines neuen Urteils aus Urteilen, die wir bereits besitzen, auf Grund eines allgemeinen Prinzips. Es ist festzustellen, welche logische Eigenschaften den älteren Urteilen zukommen, die wir schon besitzen, sowie die logischen Eigenschaften des neuen durch die Induktion gewonnenen Urteils; die ersteren Urteile und letzteres bilden zusammen die Materie der Induktion; je nach ihrer Beschaffenheit ist auch der Schritt vom ersteren zum letzteren geartet; dieser Schritt ist die Form der Induktion. Endlich muß das allgemeine Prinzip bestimmt werden, das in jeder Induktion den Schritt von den älteren Urteilen zum neuen rechtfertigt, mögen die Urteile von welcher Materie nur immer sein. Daran reiht sich die Definition der Induktion.

Zuerst handeln wir von der Materie des induktiven Denkens.

A. Materie der Induktion.

Um diese kennen zu lernen, betrachten wir den Zweck der Induktion im allgemeinen. Alle kommen darin überein, daß die Induktion ein Fortschreiten von singulären Wahrheiten zu allgemeinen sei. Wir möchten diese Anschauung teilweise erläutern, teilweise erweitern.

Da im Urteil das eigentlich Gewußte das Prädikat ist, so würden wir die Induktion lieber bestimmen als Fortschritt vom singulären zum allgemeinen Prädikat, oder noch besser, vom Prädikat, bei welchem gezweifelt wird, ob es singulär oder allgemein ist, zur Erkenntnis seiner Allgemeinheit. Darin besteht unsere Erläuterung. Z. B. Körper A wird angezogen, — Körper A wird nicht wegen individueller Besonderheiten, sondern wegen allgemeiner Verhältnisse angezogen. Damit schließt der

eigentliche Prozeß der Induktion ab. Die weitere Folge, daß darum alle Körper angezogen werden, rechnen wir nicht mehr zum Wesen der Induktion.

Auch erweitert soll der Begriff von der Aufgabe der Induktion werden. Sie ist häufig ein Fortschreiten von der Erkenntnis einer Erscheinung oder eines Prädikates zur Erkenntnis des bestimmt gearteten Grundes dieser Erscheinung. Z. B. Körper A wird angezogen — Körper A wird angezogen wegen des Einflusses von X.

Bisher haben wir neben dem Schlußsatz, welcher der terminus ad quem in der Materie der Induktion ist, den ersten Ausgangspunkt (terminus a quo remotus) des induktiven Denkens erwähnt. Allein von diesem ersten Ausgangspunkt führt kein Prinzip unmittelbar hinüber zum Schlußurteil. Wir bedürfen materieller Hilfsurteile. Erst aus ihnen läßt sich vermittels des allgemeinen Prinzips der Schlußsatz ableiten; sie sind der terminus a quo proximus.

Es fragt sich, wie ein solches materielles Hilfsurteil, der terminus a quo proximus, gewonnen wird. Darin liegt ein guter Teil der Eigentümlichkeit des induktiven Denkens. Zur Erledigung der Frage unterscheiden wir die beiden Fälle: 1. es wird von einem Prädikat, an dessen Allgemeinheit gezweifelt wird, zur Konstatierung derselben fortgeschritten; 2. es wird die bestimmt geartete Ursache einer Erscheinung erforscht. Beide Fälle haben gemeinsam, daß die Hilfsurteile Erfahrungswahrheiten sind.

Erster Fall. Es ist zu konstatieren, daß das Prädikat dem Subjekte nicht wegen irgend einer Art von individuellen oder vorübergehenden Verhältnissen zukommt. Man wird also zuvor durch Beobachtung die vorübergehenden äußeren oder inneren Umstände festlegen, unter welchen das Prädikat mit dem Subjekte verknüpft ist. Dann wird man wieder durch Beobachtung prüfen, ob beim Fehlen dieser oder jener einzelnen Besonderheit auch das Prädikat sich vom Subjekte loslöst. Man wird finden, daß letzteres nicht der Fall ist, daß folglich auch nicht diese oder jene einzelne Besonderheit Ursache der Verbindung von Subjekt und Prädikat ist. Z. B. Körper A wird angezogen, jedoch nicht wegen dieser Art individueller Verhältnisse z. B. wegen seiner Gestalt, nicht wegen jener individuellen Verhältnisse z. B. wegen seiner stofflichen Beschaffenheit; denn es werden auch Körper angezogen, denen diese Eigenschaften fehlen.

In der Beobachtung der individuellen Verhältnisse muß eine artliche Kompletheit statthaben, d. h. das Subjekt muß in Gegenwart jeder einzelnen Art von individuellen Verhältnissen erprobt werden. Ob die Prüfung der Verhältnisse sich auf jede einzelne Art von individuellen Verhältnissen erstreckt, zeigt ein genaues Zusehen, d. h. die Beobachtung selbst, nämlich die Beobachtung des Subjektes als eines Ganzen. Bestätigt die

Beobachtung der Reihe nach, daß z. B. der Körper nicht wegen dieser oder jener zufälligen Verhältnisse angezogen wird, so ist klar: der Körper A wird wegen gar keiner individueller Verhältnisse angezogen, oder, was dasselbe ist, er wird wegen allgemeiner Verhältnisse angezogen.

Wir haben damit gezeigt, wie die materiellen Hilfsurteile gewonnen werden. Ob sie selbst bloß ein Produkt der Erfahrung sind oder unter Zuhilfenahme eines allgemeinen Prinzips aus der Erfahrung gewonnen werden und wie etwa dieses Prinzip heißt, werden wir später sehen. Ebenso haben wir erst später zu fragen, wie wir aus der Feststellung, daß diese und jene ꝛc. Art zufälliger Umstände nicht Ursache der Verbindung von Subjekt und Prädikat ist, zur Einsicht gelangen, es sei gar keine Art der zufälligen Verhältnisse der Grund. Endlich muß später noch gesagt werden, wie aus dem Umstande, daß keine Art zufälliger Verhältnisse Subjekt und Prädikat verbindet, folgt, allgemeine Umstände seien anzunehmen. Die Besprechung dieser Frage gehört in die Lehre von dem Prinzip des induktiven Denkens. Schon jetzt aber bemerken wir:

a) Nicht alle Subjekte z. B. alle Körper müssen beobachtet werden, sondern wenige müssen genau untersucht werden. Mitunter genügt Prüfung eines einzigen. In Beziehung auf die Subjekte ist übrigens eine Kompletheit auch unmöglich; freilich wäre sie möglich, so wäre sie überflüssig. Um so notwendiger aber ist, wie schon oben gesagt wurde, Kompletheit in der Prüfung der Arten von äußeren oder inneren zufälligen Umständen, unter welchen das Subjekt, etwa der Körper, sich befindet.[1])

b) Die materiellen Hilfsurteile lauten im vorliegenden Fall stets negativ. Zur Erkenntnis von der Ursächlichkeit allgemeiner Umstände gelangen wir also durch Negation der Ursächlichkeit partikulärer.

c) Durch diesen Gebrauch der Induktion gelangen wir zur Erkenntnis von Naturgesetzen, falls die allgemeinen Verhältnisse, welche Ursache des Prädikates sind, äußere sind und von außen auf das Subjekt einwirken. Artsbegriffe erwerben wir, falls die allgemeinen dauernden Verhältnisse ausschließlich in der inneren Natur des Subjektes begründet sind.

Zweiter Fall. Wird durch die Induktion die bestimmt geartete Ursache einer Erscheinung aufgesucht, dann müssen die Entitäten geprüft werden, welche in dem Subjekt, das die Erscheinung zeigt, vorhanden sind oder auf dasselbe einwirken. Eine dieser Entitäten muß die Ursache sein. Wir bekommen demnach auf einfache Weise materielle Hilfsurteile: z. B. hier ist die Entität X gegeben, und es findet sich auch die Erscheinung; umgekehrt hier ist die Erscheinung und ich finde, es ist auch die Entität vorhanden; hier fehlt die Entität und siehe da, es fehlt auch die Erscheinung; umgekehrt hier fehlt die Erscheinung und die Untersuchung des Subjektes

1) Damit ist entschieden, inwiefern die Induktion inkomplet, inwiefern sie komplet sein muß.



ergibt auch das Fehlen der Entität usw. Z. B. es soll der Erreger einer Erkrankung konstatiert werden. Der Genuß einer Speise, in welcher sich ein Stoff befindet, hat zu einer Erkrankung geführt; derselben Erkrankung ging in einem anderen Fall, wie sich nachher herausstellte, der Genuß einer Speise voraus, in welcher sich derselbe Stoff befand. Ein drittesmal wurde dieselbe Speise genossen, jedoch ohne den fraglichen Stoff, und es trat keine Erkrankung ein usw.

Wir sehen, die materiellen Hilfsurteile sind wieder sämtlich singuläre Erfahrungsurteile; das einzelne für sich würde nicht zur Eruierung des Grundes der Erscheinung genügen. Vom Satze: „infolge des Genusses dieser Speise, in welcher sich unter anderem der Stoff X befindet, trat Erkrankung ein", führt kein allgemeines Prinzip zum Satze: „also ist Stoff X die Ursache der Erkrankung". Nimmt man aber die übrigen Erfahrungsurteile hinzu und faßt man dieselben zusammen, so ergibt sich die Konklusion. Warum die Hilfsurteile zusammen den Schlußsatz ergeben, ist klar; sie füllen nämlich das allgemeine Prinzip aus, welches den Fortschritt rechtfertigt. Wir werden dasselbe als Prinzip des induktiven Denkens noch besprechen.

Es ist gewiß von Interesse, zu konstatieren, ob eine Erscheinung allgemein und dauernd, oder bloß individuell vorübergehend ist. Aber noch viel wichtiger und fruchtbarer ist es, die bestimmt geartete Ursache einer Erscheinung nachzuweisen. Dadurch wird der Mensch Herr der Natur, er vermag in sie einzugreifen und ihre Kräfte auszubeuten. Die Technik baut sich daher zum guten Teil auf induktive Beobachtung der Natur auf, allerdings auch vielfach auf Rechnung. Denken wir nur an die rationelle Bewirtschaftung des Bodens im Ackerbau und Forstbetrieb.

B. Form des induktiven Denkens.

Unter Form des induktiven Denkens verstehen wir jene Qualität oder Beschaffenheit dieses Denkvorgangs, durch welche er sich von jedem anderen Denkprozeß unterscheidet, sich als ein origineller oder ursprünglicher charakterisiert.

Das Urteil ist wesentlich Identifikation, Verbindung von Begriffen in bezug auf dieselbe Sache. Die Induktion verbindet nicht nur Begriffe, sondern hat es als Schluß mit Urteilen zu tun, sie ist Einsicht in ein Urteil infolge der Einsicht in andere Urteile. Das Eigentümliche dieser Einsicht ist dies, daß sie sich vollzieht auf Grund einer anderen Einsicht, daß die Einsicht in andere Urteile den Anstoß zu ihr gibt. Wir drücken diese Eigentümlichkeit mit dem Wörtchen „also" oder „folglich" aus. Das erste Merkmal der induktiven Form ist daher eine fortschreitende Einsicht; eine Einsicht, die bei ihrem unmittelbaren Gegenstand nicht stehen bleibt, sondern aus ihm Weiteres erkennt.

Allein das Fortschreiten, die Einsicht in ein Urteil auf Grund der Einsicht in andere Urteile, kann sich wieder mannigfach vollziehen, je nach Verschiedenheit des terminus a quo und des terminus ad quem. Die Einsicht, von der wir hier reden, ist eben eine Bewegung, und jede Bewegung erhält ihre Form vom Ausgangs- und Endpunkt. Die Bestimmnng der Grenzpunkte muß also auch hier die induktive Form näher charakterisieren.

Wenn wir aber jetzt die Beschaffenheit der Grenzpunkte einer Denkbewegung betrachten, so müssen wir sie natürlich wieder wie schon oben (unter A) ganz allgemein charakterisieren, rein nach ihrer logischen Bedeutung. Darum dürfen wir auch bloß die logischen Eigenschaften der beiden Punkte in betracht ziehen, die materielle Bestimmtheit ihres Inhaltes muß gänzlich unberücksichtigt bleiben. Aus logischen Merkmalen können aber die Grenzpunkte zweifach bestimmt sein.

Betrachten wir zuerst den Fall, daß die Induktion die Allgemeinheit eines Prädikats nachzuweisen hat, so hat der terminus a quo proximus, d. h. das verschiedene Hilfsurteil, die logische Eigentümlichkeit, daß jedes für sich eine individuelle Behauptung ist. Hingegen der terminus ad quem, das Prädikat der Konklusion, hat allgemeine Bedeutung. Die Form der Induktion ist demnach in diesem Fall ein Fortschreiten und zwar gerade vom Singulären zum Allgemeinen.

Soll zweitens die Induktion die bestimmte Ursache einer Erscheinung nachweisen, so sind die Hilfsurteile ebenfalls singuläre Erfahrungswahrheiten; erzielt wird ein Urteil, in welchem der Grund, und zwar ein allgemein giltiger, für die Verbindung von Subjekt und Prädikat ausgesprochen wird. Es wird also wieder fortgeschritten vom Singulären zum Allgemeinen, aber zugleich von der Erscheinung zur Ursache. Auch dieser letztere Fortschritt beruht auf logischen Eigenschaften der Grenzpunkte. Wird nämlich ein Denkinhalt als gewirkter, als Erscheinung genommen, ein anderer als verursachend, so sind dies logische Momente, d. h. a) solche, die an keinen bestimmten Denkinhalt gebunden sind, b) ihr Verhältnis ist ein logisches, ein denknotwendiges, wie Allgemeinheit und Partikularität. Denn um von der Wirkung zur Ursache fortzuschreiten, brauchen wir nicht über das Denken hinauszugehen, so wenig als wenn wir von der Allgemeinheit zur Partikularität übergehen. So haben wir auch für die zweite Aufgabe der Induktion die besondere Beschaffenheit der beiden Grenzpunkte, innerhalb welcher das induktive Denken verläuft, gesichert.

Damit ist die Form der Induktion im Gegensatz zu jedem anderen Denken, das auch folgernd ist, genau fixiert; sie ist Fortschreiten vom Singulären zum Allgemeinen, von der Erscheinung zur Ursache.



C. Reduktives Prinzip des induktiven Fortschreitens.

Wir holen etwas weiter aus und besprechen vorerst das Wesen eines reduktiven Prinzips unserer Denkformen im allgemeinen. Daran reihen wir die Erörterung über das reduktive Prinzip der Induktion und über die falschen Aufstellungen mancher Philosophen hierüber.

I. **Das Wesen eines reduktiven Prinzips im allgemeinen.** Prinzip ist alles, aus dem sich etwas herleitet. Ein Erkenntnisprinzip ist alles, aus dem sich eine Erkenntnis herleitet.

Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem Inhalt einer Erkenntnis und ihrer Form. Unter Form versteht man die spezielle Art, wie wir den Inhalt uns durch Erkenntnis aneignen; wir können uns ja einen Denkinhalt durch Auffassung, durch Urteilen oder durch Folgern aneignen. Ebenso müssen wir ein doppeltes Erkenntnisprinzip unterscheiden.

Ein Erkenntnismittel, aus welchem sich in letzter Linie der Inhalt oder die Materie eines Urteils ableitet, heißt materielles oder Prinzip der Materie. Es heißt deduktiv, wenn es aus einem oder mehreren allgemeinen Urteilen besteht; induktiv, wenn es in Beobachtung oder in singulären Erfahrungsurteilen besteht.

Jenes Mittel hingegen, auf das sich die Berechtigung der Denkform, z. B. die Berechtigung des Urteilens, die Berechtigung des Folgerns stützt, heißt formales oder Prinzip der Form. Eben dieses nennt man das reduktive Prinzip. Wir müssen dasselbe noch näher untersuchen.

Einleitend stellen wir die Frage, wie sich die Form zur Materie der Erkenntnis verhält, ob sie von ihr abhängig oder unabhängig ist. Die Form ist ein bestimmtgeartetes Tun, ein bestimmtgeartetes Denken, z. B. das Folgern (Form des Schlusses). Wie jedes Tun, so bezieht sich auch das bestimmtgeartete Erkennen auf einen Gegenstand, auf eine Materie. Selbstverständlich kann man aber eine bestimmte Denkform (z. B. Identifizierung oder Folgern) nicht auf eine beliebige Materie anwenden oder an einer beliebigen Materie betätigen. Daß man gerade diese und keine andere Denkform anwendet, leitet sich vom Zweck, von der Aufgabe ab, der Erkenntnis zu dienen. Wir denken, damit wir erkennen. Wir denken so, wenn wir durch diese Art zu denken zur Erkenntnis gelangen. Ob wir nun mit dieser oder jener Form des Denkens unser Ziel erreichen, das hängt von den Bedingungen, von der Beschaffenheit der Materie ab. Die Materie resp. ihre Eigenschaften sind der letzte Grund für die Wahl der Denkform, sie sind der Grund, warum die nach ihnen gewählte Denkart ihr Ziel erreicht.

Aber welcher Art sind die Eigenschaften der Materie, die die Wahl der Denkform bestimmen? Es ist nicht die inhaltliche Bestimmtheit

der einzelnen Teile der Materie. Im Gegenteil diese Teile können ihrer inhaltlichen Bestimmtheit nach sehr verschieden sein und doch wird dieselbe Denkform auf sie angewendet. Die Eigenschaften der Materie, welche die Wahl der Denkform bestimmen, sind vielmehr logische, z. B. Identität, Allgemeinheit, Ursache, Wirkung. Diese logischen Eigenschaften können aber wieder doppelt auftreten, entweder nackt oder verhüllt unter inhaltlicher Bestimmtheit der Materie; ich kann z. B. sagen „Sein" oder „Mensch" (= bestimmtes Sein), „alle" (Allgemeinheit) oder „die Menschen (= bestimmte Allgemeinheit), „Ursache" (abstrakt) oder „Vater" (= Ursache des Sohnes, konkret).

So ist, um das Gesagte am Beispiele des Urteils zu erläutern, Form des Urteils die Kopula, der Akt der Identifizierung; denn urteilen heißt identifizieren. Darin liegt die Eigentümlichkeit dieser Denktätigkeit. Allein ich kann diese eigentümliche Denktätigkeit nicht auf eine beliebige Materie, auf beliebige Begriffe anwenden, sondern nur auf identische. Wählen wir zwei Begriffe, die einerseits tautologisch, anderseits ohne jede Bestimmtheit des Inhalts sind, so liegt ihre objektive Identität absolut klar für den vergleichenden Geist. Keine Bestimmtheit des Inhalts vermag die Aufmerksamkeit von der Identität abzuziehen. Ich nenne beide Begriffe mit demselben Buchstaben „A" oder beide „Sein" und erkläre A ist A, Sein ist Sein. A wie auch Sein sind inhaltsleere Begriffe, sage ich A und A, so ist in dieser Materie nur Identität ausgedrückt. Anders verhält es sich, wenn ich sage: „Seele" und „unsterblich". Auch diese Begriffe müssen in derselben Sache identisch sein, sonst könnte ich sie nicht identifizieren, sie wären keine geeignete Materie für die Denkform der Identifizierung. Allein ihre Identität ist verhüllt, sie liegt nicht klar. Die Begriffe sind nicht bestimmt und benannt nach ihrer Identität d. h. mit dem gleichen sonst inhaltsleeren Worte, sondern nach einem sachlichen Inhalt, als Realgrund bestimmter Erscheinungen.

Nunmehr können wir leicht die Frage entscheiden, was man allgemein unter reduktivem Prinzip versteht. Es ist eine Denkform, appliziert auf eine solche Materie, die durch weiter nichts bestimmt ist, als durch jene Merkmale, welche die Anwendung gerade dieser Denkform rechtfertigen und fordern; z. B. „A ist A" ist reduktives Prinzip der Identifizierung; denn die Materie A und A drücken inhaltlich nichts aus, aber der gleiche Name fordert ersichtlich Identifizierung.

Prinzip ist demnach mehr als Form. Ersteres umfaßt nämlich auch die unbestimmte Materie, von der wir gesprochen.

Prinzip ist aber auch nicht bloß Materie. Prinzip ist einmal selbstverständlich nicht gleich bestimmte Materie; Prinzip ist auch nicht identisch mit der Materie, insofern sie nur die Eigenschaften an sich hat, welche eine

bestimmte Denkform erheischen. Prinzip schließt eben letztere ein und die Form zugleich.

Was leistet nun das reduktive Prinzip für die bestimmte Erkenntnis? Was leistet z. B. das reduktive Prinzip des Urteils „A ist A", das Identitätsgesetz, für ein bestimmtes Urteil? Zweierlei: a) Wir sagen, damit wir bestimmte Begriffe identifizieren können, müssen sie identisch sein. Allein das genügt nicht. Wir müssen auch wissen, daß sie identisch sind. Und dies sagt uns das Identitätsgesetz nicht; ich muß es auf anderem Wege erfahren. Weiß ich aber, daß beide Begriffe objektiv identisch sind, so gebe ich diesem Wissensakte einen so starken und entschiedenen Assensus wie dem Satze „A ist A". Darin allein liegt die Bedeutung des reduktiven Prinzips. Das reduktive Prinzip selbst ist ein Satz, der die stärkste und unverweigerlichste Zustimmung fordert. Erinnert man sich nun z. B. bei der Erkenntnis, daß zwei Begriffe identisch sind, daran, daß sich dieselben wie A und A verhalten, so gibt man auch ihrer Identifizierung den gleich energischen Assensus.

b) Ist das Prinzip nach einer Beziehung für das bestimmte Urteil der Gewißheitsgeber, so vermag es dies nur zu leisten, weil es in anderer Hinsicht gleichsam Gefäß ist. Wir füllen das Prinzip resp. seine leere Materie mit bestimmter Materie aus; das Prinzip mit seinen leeren Begriffen ist Schema, Gußform für die bestimmte Erkenntnis oder für die Erkenntnis mit bestimmter Materie (Seite 88).

Aus allem Bisherigen ist nun klar, was vom reduktiven Prinzip abgeleitet wird: nicht eine bestimmte Materie, sondern die Stärke des Assensus. Einen Satz vom reduktiven Prinzip ableiten, heißt nur: einsehen, er sei nichts anderes als eine Verkörperung, eine Anwendung dieses Prinzips auf eine bestimmte Materie und er sei darum so wahr wie dieses selbst. Doch sagt man weniger mißverständlich: bestimmte Sätze auf ihr reduktives Prinzip zurückführen. Damit ist ausgedrückt, daß wir bereits den ganzen Satz haben, ehe wir einen Vergleich mit dem abstrakten Prinzip anstellen. Dann aber berauben wir ihn durch die Reduktion seines bestimmten Inhaltes, damit der Grund der Verbindung und ihre Form, unberührt und unbefleckt durch den Stoff, aufleuchte.

Nachdem wir vom reduktiven Prinzip im allgemeinen gesprochen, fragen wir uns: welches ist dieses Prinzip in der Induktion?

II. **Reduktives Prinzip der Induktion.** Um das reduktive Prinzip der Induktion kennen zu lernen, unterscheiden wir abermals, wie wir schon früher getan, zwei Aufgaben dieses Denkverfahrens.

Erste Aufgabe der Induktion. Ist es zweifelhaft, ob ein Prädikat auf individuellen oder allgemeinen Verhältnissen beruht, so wird letzteres konstatiert. Hierzu müssen zuerst Hilfsurteile gewonnen werden. Dies ist der erste Schritt. Körper A wird angezogen, aber er wird nicht wegen

individueller Gestalt angezogen, denn ein anderer Körper, dem diese Gestalt fehlt, wird ebenfalls angezogen etc.

Wie heißt das Prinzip oder Schema, auf welchem dieses Hilfsurteil beruht? Wir können es so formulieren: Jene Entität ist nicht die Ursache der Wirkung an einem Subjekte, die sich an einem Subjekte nicht findet, dem die Wirkung zukommt.

Vergleichen wir nämlich diesen Satz mit dem obigen Hilfsurteil (Körper A wird nicht wegen seiner Gestalt angezogen, denn ein anderer Körper, dem diese Gestalt fehlt, wird auch angezogen), so finden wir, letzteres ist nur Ausfüllung jenes Satzes, welchen wir als Prinzip aufgestellt haben. Nachstehende Zusammenstellung zeigt dies: Jene Entität (Individuelle Gestalt) ist nicht Ursache der Wirkung (des Angezogenwerdens) an einem Subjekt (am Körper A), welche (Entität) an einem Subjekte (an einem anderen Körper) sich nicht findet, dem die Wirkung (Angezogenwerden) auch zukommt. Die Form des Prinzips bleibt, nur die Materie wird geändert, aber es wird nicht eine neue, sondern nur eine bestimmte eingesetzt.

Offenbar ist das Prinzip zur Verifizierung der Hilfsurteile, wie wir es formuliert haben, nichts anderes als eine Modifikation des Kausalitätsgesetzes: „was zu existieren beginnt, muß seine Existenz von einem anderen bekommen; und was die Existenz gibt, muß dieselbe einem anderen geben." Das Prinzip und weiter das Hilfsurteil selbst ist darum so wahr wie das Kausalitätsgesetz.

Allein mit der Gewinnung sämtlicher Hilfsurteile ist noch nicht die Konklusion erreicht. Wir fragen ja gerade: welches ist die Brücke von den Prämissen (Hilfsurteilen) zum Schlußsatz? Worauf beruht das „folglich"?

Es ruht offenbar auf dem Satze: „wo der Reihe nach an jeder einzelnen Art nachgewiesen ist, daß sie nicht Ursache ist, da ist dies auch für sämtliche Arten nachgewiesen oder für das Genus; denn die einzelnen Arten zusammengenommen machen alle Arten oder das Genus aus." — Es muß sich darum mit dem Bewußtsein, eine Art von individuellen Umständen als belanglos für die Erscheinung nachgewiesen zu haben, das Bewußtsein verbinden, auch eine andere Art und eine dritte etc. als solche erkannt zu haben, und das Bewußtsein, daß eine weitere Art, die untersucht werden müßte, nicht vorhanden ist.

Daraus ergibt sich: An den Erweis, daß nicht eine einzelne Art Ursache ist, welcher Nachweis Sache von Erfahrung in Verbindung mit dem Kausalgesetz ist, muß sich ein Zusammenfassen dieser Arten anschließen. Und gerade darin liegt der gedankliche Fortschritt. „Körper A wird wegen gar keiner Art von individuellen Verhältnissen angezogen."

Es fragt sich, ob dieses Zusammenfassen wirklich ein Fortschritt oder Erkenntnis von Neuem ist. Zweifellos. Bei jedem einzelnen Nachweis

ist immer nur gezeigt, daß eine bestimmte Art von Zufälligkeiten nicht Ursache ist; das Zusammenfassen aber ist die Erkenntnis, daß überhaupt auf gar keine Art von Zufälligkeiten die Erscheinung zurückgeführt werden kann.

Haben wir endlich einmal den Schlußsatz gefunden: „also wird Körper A nicht wegen individueller Umstände angezogen", so können wir statt dessen auch weiter sagen: „also wegen nichtindividueller, d. h. allgemeiner".

Liegt darin abermals ein Fortschritt des Denkens? Offenbar sind es zwei verschiedene Erkenntnisse: „ein Prädikat kommt einem Subjekte nicht zu", und „es kommt das Kontradiktorium des Prädikates dem Subjekte zu".

Damit haben wir auch das Prinzip oder Schema für das neue „also" schon angedeutet; es ist der Satz: „kommt einem Subjekt ein Prädikat nicht zu, so muß ihm dessen Kontradiktorium zukommen". In diesen Satz haben wir nur die entsprechende Materie einzusetzen und wir erhalten den obigen: Körper A wird nicht wegen individueller Umstände angezogen, folglich wegen nichtindividueller d. h. allgemeiner.

Wir haben damit gezeigt, daß drei reduktive Gesetze für die Induktion zur Erlangung eines allgemeinen Urteils Bedeutung haben.[1]) Es sind eben drei Stadien in diesem Denkprozeß zu unterscheiden. a) Um zu erklären, daß eine bestimmte Art von individuellen Bestimmungen nicht Ursache der Erscheinung ist, um die materiellen Hilfsurteile zu gewinnen, stützen wir uns auf das Kausalgesetz; b) um zu folgern, daß gar keine zufällige Art unter sämtlichen, die in Frage kommen, die Ursache ist, bedienen wir uns der Zusammenfassung; c) um daraus positiv zu schließen, daß allgemeine Umstände der Grund der Erscheinung sind, wenden wir das Gesetz vom ausgeschlossenen Mittleren an. Es ist nicht möglich, daß einem Subjekt weder das Prädikat selbst, noch dessen Kontradiktorium zukommt.

Die drei Gesetze sind ganz allgemein; sie haben auf die Materie des Schlußsatzes gar keinen Einfluß; letztere hängt ausschließlich von den Prämissen oder Hilfsurteilen resp. von der Beobachtung ab. Die nämlichen drei Gesetze werden auf die verschiedensten Tatsachen angewendet und daraus Wahrheiten gefolgert von der verschiedensten Materie. Darum ist auch eine Folgerung mit Hilfe dieser drei Prinzipien, wie wir nach Behandlung des Syllogismus genauer sehen werden, keine syllogistische.

Zweite Aufgabe der Induktion. Welcher Satz ist reduktives Prinzip, wenn wir eine Erscheinung nicht auf ihre Allgemeinheit prüfen, sondern das bestimmte Agens z. B. den bestimmten Stoff kennen lernen möchten, der ihre Ursache ist? Es sei z. B. der Erreger einer Krankheit festzusetzen.

Dem induktiven Verfahren liegen hierbei Gedanken zu Grunde wie: ein Ding, das Ursache einer Erscheinung ist, muß überall sein, wo die Er-

---

1) Das für die Induktion spezifische und charakteristische Prinzip ist allerdings nur eines, das Kausalitätsgesetz, insofern es von der Erscheinung auf die Ursache schließt.



scheinung sich befindet; und wo das Ding, das Ursache der Erscheinung ist, sich findet, muß auch die Erscheinung statthaben; wo das Ding, das Ursache der Erscheinung ist, fehlt, muß auch die Erscheinung fehlen, und wo die Erscheinung fehlt, da muß auch jenes Ding fehlen, das Ursache der Erscheinung ist usw. Z. B. der Genuß dieser Speise, in welcher sich dieser Stoff findet, hat zu dieser Erkrankung geführt. Derselben Krankheit ging in einem anderen Fall der Genuß einer Speise voraus, in welcher derselbe Stoff enthalten war ꝛc., also ist dieser Stoff Ursache dieser Erkrankung.

In dem angeführten Beispiel sind nur bestimmte Begriffe statt der unbestimmten in den obigen Sätzen eingefügt; das Beispiel ist das konkrete Prinzip.

Die obigen Sätze, die wir als Prinzip der Induktion ausgaben, sind aber Modifikationen des Kausalitätsgesetzes. Wir können daher das Ergebnis für die zwei Aufgaben der Induktion zusammenfassen und kürzer sagen: Reduktives Prinzip der induktiven Form ist das Kausalitätsgesetz.

Anmerkung. Die formale Logik fragt nicht, ob eine Erkenntnisart, eine bestimmte Art zu denken, mit der Objektivität übereinstimmt. Darum fragt sie auch nicht, ob das reduktive Prinzip ein fundamentum in re besitzt, d. h. ob die nach ihm gebildeten Denkakte geeignet sind, die Auffassung der Objektivität zu vermitteln. Wir setzen es nur voraus. Suchen wir das reduktive Prinzip der induktiven Form auf, so geschieht dies ebenfalls nicht von dem Standpunkt aus, als ob wir damit schon zeigen wollten, daß es selbst objektiv begründet sei und den Induktionen objektiven Wert verleihe. Wir betrachten dieses Prinzip vorläufig nur als Anweisung, wie die induktive Form anzuwenden ist. In diesem formalen Sinn würde das Prinzip der Induktion etwa den Wortlaut erhalten: du erklärst, daß eine Erscheinung sich auch findet, wo die Zufälligkeiten des Subjektes fehlen; dann mußt du auch erklären, daß die Erscheinung nicht auf diesen Zufälligkeiten beruht. Oder: du erklärst, diese Entität ist, wo die Erscheinung ist, und die Erscheinung ist, wo die Entität sich befindet ꝛc. Dann mußt du die Entität als Ursache erklären.

III. Falsche Anschauungen über das Prinzip der Induktion. David Hume (1711—1776) bespricht in seiner „Untersuchung des menschlichen Verstandes" [1]) den Kausalbegriff. Er will zuvor zeigen, daß die Kenntnis der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung „lediglich aus der Erfahrung stammt" [2]). Er führt aus: „Ich sage, daß, selbst nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf

1) Inquiry concerning human understanding, erschienen zuerst London 1748.
2) Übersetzt von Kirchmann 1888⁴, Seite 30.

Vernunft oder auf einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen" [1]). „Alle Erfahrungsbeweise gründen sich in Wahrheit auf die Ähnlichkeit, welche man zwischen Naturgegenständen bemerkt, und welche ähnliche Wirkungen wie die erwarten läßt, welche man früher als Folge von solchen Gegenständen bemerkt hat" [2]). Das Prinzip für die Schlüsse aus der Erfahrung ist bloß „die Gewohnheit oder Übung" [3]). „Sicherlich haben wir hiermit einen wenigstens sehr verständlichen, wenn nicht auch wahren Satz aufgestellt, wenn wir behaupten, daß man in folge der beständigen Verbindung zweier Dinge, wie Hitze und Flamme, Gewicht und Masse, durch Gewohnheit bestimmt werde, mit Eintritt des einen das andere zu erwarten. Diese Voraussetzung löst allein die Schwierigkeit, weshalb wir von tausend gleichen Fällen einen Schluß ziehen, den wir von einem nicht ziehen können, obgleich er in keiner Beziehung von jenen sich unterscheidet" [4]). „Ist eine besondere Art von Ereignissen immer und in allen Fällen mit einander verbunden gewesen, so ist man nicht länger bedenklich, beim Eintritt des Einen das Andere vorauszusagen und die Schlußweise anzuwenden, welche uns allein über Tatsachen und Dasein Gewißheit geben kann. Man nennt dann das Eine die Ursache und das Andere die Wirkung; man nimmt eine Verknüpfung zwischen ihnen an und eine gewisse Kraft in dem Einen, durch welche das Andere unfehlbar hervorgebracht wird" [5]).

Aus den angeführten Stellen folgt, daß nach Hume Prinzip der Induktion die Gewohnheit ist, von ähnlichen Dingen ähnliche Erscheinungen zu erwarten.

Es ist ersichtlich, daß der Unterschied zwischen der Lehre Hume's und unserer Darstellung sich wenig geltend macht, so lange wir die Induktion und ihr Prinzip, wie es hier unsere Aufgabe ist, nur formell betrachten. Der eigentliche Unterschied liegt darin, daß nach Hume dem induktiven Prinzip jedes Fundament in der Objektivität fehlt, daß wir folglich bei induktivem Denken nicht zur Objektivität gelangen.

Ähnlich lehrt Reid [6]) (1710—1796): Das Kausalitätsgesetz oder das Gesetz von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze (the constancy of nature's laws) werde von uns nicht eingesehen, nicht aus der Wirklichkeit geschöpft, sondern sei ein Prinzip des common sense [7]), d. h. des intellektuellen Instinkts, der als Werk des Schöpfers nicht täuschen kann [8]).

1) Kirchmann, Seite 35.
2) Ibid. 38.
3) Ibid. 45.
4) Ibid. 45.
5) Vergl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik 1881, Bd. 1, Seite 345.
6) In seinem Werke Inquiry into the human mind on the principles of common sense, London 1764.
7) Kappes, Der Common Sense als Prinzip der Gewißheit 1890, S. 29 u. 12.
8) Ibid. Seite 22—24.

Kant (1724—1810) tadelt den Empiriker Hume vom rationalistischen Standpunkte aus[1]; das Kausalitätsgesetz, diese allgemeine Wahrheit, sei ein reines Urteil a priori. „Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori dartun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann."[2]) Voraus[3]) hatte Kant gezeigt, bloße „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit durch Induktion", so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme.

Kant nimmt demnach formell für die Induktion dasselbe Prinzip wie wir an, allein er spricht dieser Denkform die Objektivität ab.

D. Definition der Induktion.

Zunächst geben wir die von Aristoteles aufgestellte Definition an. Um dieselbe aber würdigen zu können, betrachten wir die ganze Lehre des Aristoteles über die Induktion kurz. Er nennt die Induktion Epagoge. Der technische Ausdruck ἐπαγωγή leitet sich vom Verbum ἐπάγειν ab. Zu ergänzen ist τὸν λόγον (d. h. die dialektische Untersuchung) oder τὸν ἀποκρινόμενον (den Respondenten)[4]). Ein ἐπάγειν τὸν λόγον ist der Denkprozeß nur dann, wenn eine dialektische Untersuchung gerade von der Einzelwahrheit zum Allgemeinurteil fortgeführt wird[5]).

Aristoteles unterscheidet zwei Arten der Epagoge, eine Epagoge als dialektische Begründungsform und eine Epagoge als wissenschaftliche Forschungsmethode[6]).

Die dialektische Epagoge will allgemeine Sätze, die als fertige gegeben sind, vom Einzelnen aus dialektisch begründen. „Bisweilen nimmt die Untersuchung sämtliche Sonderbegriffe durch, um an jedem derselben das dem Allgemeinbegriff der These beizulegende Prädikat nachzuweisen . . . Häufiger aber führt der Philosoph nur einige Instanzen auf, um an ihnen den allgemeinen Satz nachzuweisen"[7]). Im ersteren Fall, wo die Induktion

1) Kants Kritik der reinen Vernunft, von Adickes 1889, Seite 41 und 53.

2) Vergl. dazu Vaihinger, Bd. 1, Seite 215 ff.

3) Adickes ibid. Seite 40.

4) Vergl. Maier, die Scholastik des Aristoteles II/I Seite 376 ff. (Tübingen 1900), dem wir in der Darstellung und Kritik des Aristoteles folgen.

5) Aristot. 156 a 4—7: ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου καὶ τῶν γνωρίμων ἐπὶ τὰ ἄγνωστα, woran Aristoteles fügt, daß das sinnlich Wahrnehmbare bekannter sei, wenigstens der Menge.

6) Maier, l. c., Seite 385. — 7) Ibidem 391.

bezüglich der Subjekte komplet, eine registrierende ist, kann sie in einen Syllogismus umgewandelt werden, wie Aristoteles an einem Beispiel zeigt[1]). Ein Beispiel einer inkompleten findet sich 105a 14—16, wo der Satz bewiesen werden soll, daß der Fachmann der tüchtigste in seiner Branche sei.

Die dialektische Epagoge wird hauptsächlich in der Disputation gebraucht, aber auch in wissenschaftlichen Erörterungen, jedoch nur, um gegebene Ausführungen empirisch zu belegen[2]). Ihr Ziel ist ja nur, Zustimmung zu finden[3]); sie will nur veranschaulichen und so überzeugen.

Diese dialektisch Epagoge entspricht nicht dem modernen Begriff der Induktion.

Hingegen die wissenschaftliche Epagoge ist die Vorstufe der Apodeixis. Sie muß helfen, die allgemeinen Prinzipien zu liefern, von welchen die Apodeixis herabsteigt. Zu diesen Prinzipien gehören nicht bloß die obersten Grundsätze, sondern alle allgemeinen Begriffe, bis zu den Artbegriffen. „Von den niedrigeren Artbegriffen muß, so gut wie vom obersten Gattungsbegriffe, sowohl Wesensbestimmung als Sein vorausgesetzt werden. . . . Die apodeiktische Deduktion hat auch die Sätze, welche je den besonderen Charakter der niedrigeren Begriffe zur Darstellung bringen, als oberste, unbeweisbare, aus keiner höheren Realursache mehr ableitbare, durch keinen weiteren Mittelbegriff mehr zu vermittelnden Grundsätze . . . . zu behandeln." Gefunden werden diese Begriffe mit Hilfe der Induktion, die von der Wahrnehmung ausgeht. Und das ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Induktion.

Aristoteles kennt auch die beiden Grundforderungen, welche an eine wissenschaftliche Induktion gestellt werden müssen: die Induktion kann sich nicht mit der einen oder anderen Beobachtung begnügen, sondern muß möglichst vollständig das Tatsachenmaterial sammeln[4]).

Indes reicht auch die vollständigste Beobachtung für sich nicht aus; es muß sich an sie die Erkenntnis reihen, daß die Natur gleichmäßig wirkt, eine Erkenntnis, die nur der Intellekt setzt[5]). Wir sagten, es muß das Kausalitätsgesetz angewendet werden.

Zur Kritik der aristotelischen Lehre von der Induktion sei bemerkt: a) Wir wenden die Induktion an, um von einer Erscheinung die bestimmte

1) 68 b 17 ff.

2) Maier, l. c., Seite 394.

3) Ibid. 387 und 395.

4) 87 b 39 ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον. Durch wiederholte Beobachtung des Zufälligen muß man auf das Allgemeine förmlich Jagd machen (θηρευσαντές; ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων. Vergl. Maier ibid. 410.

5) 88 a 16 νοῆσαι δ'ἅμα ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως: wir müßten noch hinzudenken, daß es bei allen so wäre. Voraus zeigt Aristoteles, daß die Sinne niemals Allgemeines erfassen.

Ursache kennen zu lernen, die außerhalb des Subjektes gelegen ist. Diese Aufgabe übernimmt die aristotelische Induktion nicht[1]).

Wir wenden die Induktion an, um zu zeigen, daß der Grund einer Erscheinung in der Natur des Subjektes gelegen ist und gewinnen so einen Realbegriff vom Subjekt; kurz die Induktion steht im Dienste der Begriffs- und Definitionsbildung. Wir fragen etwa, ob risibilis ein notwendiger Bestandteil des adäquaten Begriffes vom Menschen ist. Die Antwort ergibt sich nur durch Induktion. Der allgemeine Begriff oder eine nota ist aber der Realgrund der Erscheinungen. Folglich, wenn die Induktion die Wesensmerkmale aufsucht, so sucht sie die Gründe auf; die Natur ist ja der Grund der Erscheinungen.

Da Aristoteles nur für letztere, nicht aber für die erstere Aufgabe die Induktion anwendet, so ist der Gebrauch nicht erschöpfend.

b) Aristoteles vermag den beiden Anforderungen an die wissenschaftliche Epagoge nicht allerwegs zu genügen. Zur erschöpfenden Beobachtung fehlen ihm die Mittel; die Anwendung des Kausalitätsgesetzes wird begrenzt durch die Überzeugung, daß in der sublunarischen Welt keine strenge Notwendigkeit herrsche[2]).

c) Ein Mangel ist vor allem, daß er keine Anweisungen gibt, wie die Beobachtung anzustellen und wie der Nous am Beobachtungsmaterial tätig werden soll, um an das Ziel zu gelangen.

Nach diesen Vorbemerkungen ist die aristotelische Definition der Induktion[3]) verständlich: sie sei der Weg, der zum allgemeinen Prädikat vom weniger allgemeinen Prädikat aus führt. Ἡ ἐπαγωγή ἐστιν ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. τὰ καθ' ἕκαστα ist eigentlich das Individuelle, ist aber hier relativ zu τὰ καθόλου zu nehmen. Ist letzteres die Art, dann sind ersteres die Individuen; ist letzteres das Genus, dann sind ersteres die Arten. Wir haben zwar gesehen, daß Aristoteles in der wissenschaftlichen Epagoge nicht Untersuchung aller einzeluen Subjekte, die unter eine Spezies resp. unter ein Genus fallen, forbert, aber in dieser Definition tritt der richtige Gedanke nicht hervor, vielmehr das Gegenteil[4]); ferner ist gar nicht angedeutet, wie der Fortschritt vom Einzelnen zum Allgemeinen möglich ist.

Wir möchten die Induktion lieber definieren als Fortschritt von der Erkenntnis, daß ein Prädikat einem singulären Subjekt zukommt, zur Erkenntnis, daß dieses Prädikat dem Subjekt wegen allgemeiner Verhältnisse zukommt; ferner

1) Maier, ibid. Seite 423.

2) Maier, ibid. 424 ff.

3) 105 a 13.

4) Vergl. Pesch, Institutiones logicales I, 445 Abs. 3. Wundt, Logik II/I 1894[2], Seite 20.

Fortschritt von der Erkenntnis der Erscheinung eines Subjektes zur Erkenntnis ihrer Ursache.

Anmerkung 1. Stuart Mill behauptet, die wahre Induktion sei nicht ein Schluß vom Einzelnen auf das Allgemeine, sondern vom Einzelnen auf das Einzelne, da wir zunächst immer nur in einzelnen, den vorangegangenen ähnlichen Fällen auch einen ähnlichen Erfolg „erwarten“[1]). Hierin spricht sich ein falsches Prinzip der Induktion aus („erwarten“); ferner ist die wissenschaftliche Aufgabe der Induktion nicht anerkannt. In der Praxis mag es uns ja oft in letzter Linie um einen singulären Satz zu tun sein. Übrigens erinnert Mills Behauptung an den Analogieschluß, wie wir sehen werden.

Anmerkung 2. Wundt redet von Beziehungsschlüssen[2]), die er in Vergleichs- und Verbindungsschlüsse unterscheidet.

Den Beziehungsschlüssen gemeinsam ist, daß sie mehrdeutige Schlußsätze haben, daß sie nur eine unbestimmte Beziehung zwischen Begriffen im Schlußsatz feststellen. „Die Beziehungsschlüsse dienen darum der induktiven Gedankenentwicklung, nämlich teils der Begriffsentwicklung, teils der Generalisation von Regeln oder Gesetzen. Sie stehen hierdurch im Gegensatz zu den Subsumptions- und Bedingungsschlüssen, obgleich die Urteile, aus denen sie zusammengesetzt sind, in der Regel Subsumptions- oder Abhängigkeitsurteile sind. Jener Gegensatz entspringt daher nicht aus der Form der Urteile, sondern teils aus ihrem Inhalt, teils aus ihrer Verbindung“[3]).

Die Vergleichungsschlüsse dienen dazu, um die Gattungs- und Artbegriffe zu gewinnen, z. B.

A hat die Merkmale M_1, M_2, M_3
B hat die Merkmale M_1, M_2, M_3

Also stimmen A und B überein.

Zweifellos hat Wundt damit Recht, daß auf diese Weise angefangen wird, von einer Reihe von ähnlichen Dingen einen gemeinsamen Begriff festzustellen. Allein die Hauptsache ist doch, zu konstatieren, daß M_1, M_2, M_3 den Individuen A und B nicht als Individuen und nicht zufällig zukommt, die Hauptsache ist, zu konstatieren: alle Individuen einer Reihe (A, B, C ꝛc.) haben die Merkmale M_1, M_2, M_3, und zwar immer und notwendig. Dann gibt M_1, M_2, M_3 einen wahren Artsbegriff. Der Vergleichungsschluß gibt also die Vorbereitung zum induktiven Schluß, zum Schritt hinüber zum allgemeinen, aber er ist dieser Schritt nicht selbst. Wundt will letzteres auch nicht behaupten.

Die Formel des Verbindungsschlusses lautet: In den Fällen M_1, M_2, M_3 trifft die Erscheinung A zu. In denselben Fällen trifft die

1) Wundt, Logik, II/I 1894², 23.
2) Logik, 1. Bd. Seite 361 ff.
3) Ibid. 328.

Erscheinung B zu. Also besteht zwischen A und B ein Zusammenhang. Z. B. das Verbum der semitischen Sprachen besitzt nur eine mangelhafte Unterscheidung des Tempus; das Verbum der semitischen Sprachen besitzt zahlreiche Modi. Also ist eine Unterscheidung zahlreicher Modi mit mangelhafter Unterscheidung des Tempus vereinbar.

Ziel der Induktion wäre wieder, zu zeigen, daß A und B einen notwendigen Zusammenhang haben. Darum muß zur Beobachtung immer etwas kommen, was den Schritt von der Singularität, welche die Beobachtung nicht überwindet, zur Allgemeinheit ermöglicht. Und darin liegt uns das Charakteristische des Induktionsschlusses.

Drittes Kapitel.

Anweisungen, wie die Induktion anzustellen ist.

In der Lehre von der Induktion kehren die Ausdrücke „Erfahrung", „Beobachtung", „Experiment" stets wieder; es ist darum Zeit, daß wir ihren Inhalt ausdrücklich bestimmen.

„Erfahrung" ist ganz allgemein genommen „durch die Sinne gewonnene Erkenntnis". Ist die Erkenntnis mittels der äußeren Sinne erworben, so heißt sie äußere Erfahrung, andernfalls innere Erfahrung. Nach der Scholastik machen wir eine Erfahrung, falls wir ähnliche Geschehnisse, die wir früher wahrgenommen und im Gedächtnisse bewahrt haben, zusammenhaltend vergleichen.

Beobachtung ist Aufmerksamkeit auf von selbst sich darbietende Vorgänge. Experiment ist Aufmerksamkeit auf absichtlich herbeigeführte Phänomene. Über die Vorzüge und Nachteile des letzteren gegenüber der ersteren handelt Stuart Mill in seinem Buche „a system of logic ratiocinative and inductive [1]).

Von mehreren Gesetzen der Induktion kann man nicht reden; es gibt nur eines hierfür, das wir bereits kennen gelernt haben. Die Schwierigkeit der Induktion liegt darin, wie Beobachtung und Experiment zu gebrauchen sind. Die Anwendung dieser Mittel ist eine Kunst, sie muß zweckmäßig sein, und darum muß es hierfür allgemeine Anweisungen geben.

Stuart Mill gibt folgende Regeln an:

1. Die Methode der Übereinstimmung wird formuliert [2]): „Wenn zwei oder mehrere Fälle, in welchen ein Phänomen auftritt und untersucht wird, bloß einen Umstand gemeinsam haben, so ist derselbe Ursache oder Wirkung des Phänomens" [3]). Es sei, sagt Mill, z. B. A eine Ursache,

1) People's edition, 1898, Seite 249.

2) Ibidem 255.

3) If two or more instances of the phenomenon under investigation have only one circumstance in common, the circumstance in which alone all the instances agree is the cause (or effect) of the given phenomenon.

deren Effekt wir suchen. Wir untersuchen nun A in verschiedenen Verbindungen und betrachten deren Effekte. Diese Verbindungen, welche die zu untersuchenden Ursachen sind, dürfen nichts gemeinsam haben außer A; solche Verbindungen seien ABC und ADE. Nehmen wir nun an, wir fänden ABC habe als Wirkung abc und ADE habe als Wirkung ade. Daraus ergibt sich, welches die Wirkung von A ist; es muß a sein; denn a kann nicht von B oder C stammen, sonst würde es nicht von ADE gesetzt; es kann nicht von D oder E stammen, sonst würde es nicht von der Verbindung ABC hervorgebracht. Man mische zwei Stoffe unter den sonst verschiedensten Umständen und erhalte dann jedesmal die gleiche Masse; dann muß die Verbindung dieser zwei Stoffe die Ursache sein.

Nehmen wir umgekehrt an, wir kännten bereits die Erscheinung oder Wirkung a und suchten ihre Ursache. Da betrachten wir a in Verbindungen, die sonst nichts gemein haben z. B. abc und ade. Können wir als Ursache von abc ABC und als Ursache von ade ADE finden, so werden wir leicht auch A als Ursache von a feststellen. Kappes[1]) führt mehrere physikalische Gesetze an, die durch die Methode der Übereinstimmungen entdeckt worden sind; z. B. Isochronismus der Pendelschwingungen durch Galilei.

2. Die Methode der Unterscheidung formuliert Mill: „Tritt bei Beobachtung zweier Fälle in einem ein Phänomen ein, in einem anderen nicht, und haben beide Fälle alles bis auf einen Umstand, der nur im ersteren Fall gegeben ist, gemeinsam, so muß dieser Umstand Ursache oder Wirkung des Phänomens sein" [2]).

Derart gehen wir unzähligemale auch im gewöhnlichen Leben vor. Ein Landmann, der den ganz gleichen Samen unter ganz gleichen Bedingungen auf den gleichen Boden, der jedoch einmal so, das anderemal anders gedüngt wurde, ausgestreut hat, erkennt in der verschiedenen Düngung den Grund für die verschiedene Ernte. Umgekehrt ein rationeller Landwirt legt ein Versuchsfeld an; beim Versuch differiert er bloß in einem Punkte, um die Wirkung dieser Ursache kennen zu lernen.

Durch die Methode der Übereinstimmung und die Methode der Unterscheidung wird verhütet, daß als Ursache der Erscheinung etwas genommen wird, was sich zur Erscheinung bloß zufällig, statt notwendig verhält, oder daß umgekehrt als Wirkung einer Ursache etwas genommen wird, was auf die Ursache bloß zufällig folgt.

Die Methode der Übereinstimmung kann durch einen weiteren Gesichtspunkt verstärkt werden.

1) System der Philosophie, 1. Teil Logik, 1903, Seite 89.

2) If an instance in which the phenomenon under investigation occurs, and an instance in which it does not occur, have every circumstance in common save one, that one occurring only in the former, the circumstance in which alone the two instances differ is the effect or the cause or an indispensable part of the cause of the phenomenon.

Nehmen wir an, zwei Fälle hätten gemäß der Methode der Übereinstimmung nur einen einzigen Umstand gemein, und doch würde beidemal das gleiche Phänomen beobachtet; nun sollen wir noch andere Fälle beobachten, die in nichts übereinkommen als darin, daß 1. beiden jener Umstand mangelt, der in beiden ersten Fällen vorhanden war, 2. daß sie nicht die Erscheinung zeigen; dann muß jener Umstand erst recht Ursache oder Wirkung des Phänomens sein. Z. B. wir wissen, zwei Getränke berauschen; wir finden, sie haben nichts gemein außer dem Alkoholgehalt. Dann schließen wir, letzterer ist Ursache der Berauschung. Nun vergleichen wir noch andere Getränke, die nichts gemeinsam haben als dies, daß sie alkoholfrei sind; wir finden, sie berauschen nicht. Damit ist ein neuer Beweis für die erste Annahme gefunden.

Stuart Mill hat die Verstärkung der Methode der Übereinstimmung selbständig formuliert und zählt darum fünf Anweisungen. Wir behandeln sie nicht als eigene Methode.

3. Methode der Rückstände (*methode of residues*). Beobachten wir ein Phänomen, dessen Ursache zum Teil durch frühere Induktion schon gefunden ist, so muß der unerklärte Rest des Phänomens begründet sein im Reste, den die früher festgestellte Ursache enthält [1]; z. B. die Wirkungen eines Heilmittels seien bekannt und nachgewiesen als Folgen bestimmter Bestandteile; tritt bei einem Gebrauch nun eine Nebenerscheinung auf, und findet man, es sei ein weiterer Bestandteil zugesetzt, so muß dieser die Ursache der Nebenerscheinung sein.

Mill schreibt dieser Methode die größte Fruchtbarkeit in der Erfahrung der Natur zu. [2]

4. Methode der begleitenden Veränderungen (*Method of concomitant variations*). Ein Phänomen, das sich ändert bei Veränderung eines anderen Phänomens, ist Ursache oder Wirkung des letzteren oder irgendwie mit letzterem kausal verknüpft [3]; z. B. wer nach dem Einatmen eines bestimmten Gases stets Beschwerden empfindet, nach dem Einatmen eines anderen nicht, der wird ersteres für die Ursache der Beschwerden erkennen.

Mill [4]) gibt verschiedene Beispiele. Übrigens sind Mills vier Regeln

1) Subduct from any phenomenon such part as is known by previous inductions to be the effect of certain antecedents, and the residue of the phenomenon is the effect of the remaining antecedents.

2) Of all the methodes of investigating laws of nature, this is the most fertile in unexpected results: often informing us of sequences in which neither the cause nor the effect were sufficiently conspicuous to attract of themselves the attention of observers. ibid. 260.

3) Whatever phenomenon varies in any manner whenever another phenomenon varies in some particular manner, is either a cause or an effect of that phenomenon, or is connected with it through some fact of causation.

4) Ibidem 267 ff.

nur eine Zerlegung von Liberatores Anweisung (Comp. Logicae et Metaphysicae 1868, pag. 37): „Das ist die Ursache einer Erscheinung, dessen Vorhandensein die Erscheinung zur Folge hat. dessen Verschwinden die Erscheinung verschwinden macht; dessen Steigerung die Erscheinung steigert; dessen Abnahme das Phänomen abnehmen läßt."

Wundt[1]) unterscheidet zwei Verfahrungsweisen, welche die induktive Methode anwendet; a) sie sucht die Deutungen der Tatsachen zu beschränken; darum werden letztere unter Gesetze gebracht, zuerst unter empirische, dann durch Verbindung einzelner empirischer Gesetze unter allgemeine Erfahrungsgesetze; b) eine einzelne Deutung, die sich als möglich darbietet, wird hypothetisch als wirklich geltend angenommen, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen. So würden Kausalgesetze abgeleitet. An die Stelle eines gesetzmäßigen Verlaufs von Tatsachen würde die Ursache dieses Verlaufs gesetzt.

Manche Vorschriften für den Gebrauch der Induktion, die in Lehrbüchern aufgezählt werden, verstehen sich von selbst. wenn gleich oft genug auch gegen sie gefehlt wird. Man darf nicht bloß einige Individuen beobachten; freilich macht auch die große Zahl der Beobachtungen allein nicht das aus, was Sicherheit gibt, sondern die genaue Untersuchung der einzelnen Fälle.

Viertes Kapitel.

Arten der Induktion.

Von Arten der Induktion im strengen Sinn kann nicht die Rede sein. Doch ergibt sich eine gewisse Mannigfaltigkeit derselben, wenn wir 1. die Materie ins Auge fassen. auf welche sie angewendet wird; oder 2. gewisse Denkformen berücksichtigen, die sich als Abfall von der vollkommenen Form der Induktion darstellen.

A. Arten der Induktion bezüglich der Materie.

Die Induktion beruht auf dem Kausalitätsgesetz. Daraus ergibt sich, daß sie nur auf eine Materie Anwendung finden kann. in welcher das Kausalitätsgesetz ausnahmslose Herrschaft übt. Darum ist uns die physische Induktion, d. h. jene, die sich auf dem Gebiete der unfreien Natur bewegt. Induktion im strengen Sinne. Das Gravitationsgesetz ist durch physische Induktion gefunden; die generatio aequivoca wurde mit ihrer Hilfe geprüft und verworfen. Arzneikunde, Kochkunst u. s. w. sind in vieler Hinsicht Resultat der Induktion.

Man dehnt nun die Induktion auch vielfach auf den Bezirk des freien

1) Logik, 2. Bd. 1. Abteil. 1894², Seite 25.

Willens aus. Zweifellos kann sie auch dort mitunter volle Gewißheit erzeugen. Bezieht sie sich auf Willenshandlungen, die ohne Interesse gesetzt wurden und die, wenn auch ohne Verletzung des physischen Kausalitätsgesetzes, so doch nicht ohne Verletzung der Vernünftigkeit hätten anders gesetzt werden können, so führt die Induktion zum Grund. d. h. zur Absicht solcher Handlungen, zu ihrer Deutung mit Sicherheit zurück. Hierher gehört häufig die Induktion in der Exegese.

Oftmals bringt es die moralische Induktion freilich nur zu einem allgemeinen Gesetz, dem keinerlei Notwendigkeit und Ausnahmslosigkeit, sondern bloß Wahrscheinlichkeit eignet. Moralstatistiken aller Art ergeben schwankende, aber gleichwohl wertvolle Regeln des Volkslebens. Pädagogische Regeln gründen vielfach auf moralischer Induktion.

B. Arten der Induktion bei Berücksichtigung ihrer Vollkommenheit.

Da nur in der physischen Induktion die volle Kraft des induktiven Verfahrens zur Geltung kommt, so ist bereits die obige Einteilung nach der Materie zugleich eine solche nach der Vollkommenheit. Ausschließlich nach letzterem Gesichtspunkt aber unterscheidet man eine wissenschaftliche und eine instinktive, und bei ersterer wieder vollkommene und unvollkommene.

Instinktiv ist die Induktion, welche nicht aus der Einsicht, sondern aus der psychologischen Geneigtheit des Erkenntnisvermögens hervorgeht, von ähnlichen Subjekten ähnliche Erfolge zu erwarten. Die wissenschaftliche hingegen beruht auf der Einsicht, daß eine Erscheinung in der Natur des Subjektes oder in einem äußeren Naturgesetze begründet ist und darum allgemein sein muß.

Eine instinktive Induktion betätigt jedes erkennende Wesen, das Kind wie das Tier. Ein noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangtes Kind wird einen heißen Ofen nicht zum zweitenmal berühren. Um Tieren Unarten abzugewöhnen, läßt man sie schlimme Erfahrungen durch dieselben machen. Vorurteile des Volkes beruhen meist auf einer falschen instinktiven Methode. Hume hat diese instinktive mit der wissenschaftlichen Induktion verwechselt.

Die wissenschaftliche Induktion ist immer vollendet; denn sie muß sich stets auf Beobachtung so vieler Fälle stützen, daß das Gesetz notwendig folgt.

Allein da eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit besser ist als Nichtwissen, da die Wahrscheinlichkeit häufig die Gewißheit anbahnt, so wird der Forscher auch Beobachtungen nicht geringschätzen, die zwar nicht mit Sicherheit dartun, daß die Erscheinung eine allgemeine ist oder auf einem konstanten Grunde beruht, und welches dieser Grund ist, die aber mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit nach beiden Gesichtspunkten hervorrufen.

Die unvollendete Induktion tritt als Analogieschluß oder als Hypothese auf. Wir wollen die Form beider besprechen.

I. **Analogieschluß.** Wir betrachten vorerst die Form des Analogieschlusses und vergleichen ihn mit der Induktion, zeigen seine Mangelhaftigkeit, seine Variationen; endlich geben wir eine allgemeine Regel für seinen Gebrauch, und zuletzt kritisieren wir die von mancher Seite beliebte Formulierung desselben.

1. Der Analogieschluß beginnt damit, daß er von zwei Subjekten möglichst viele ähnliche Erscheinungen oder Eigenschaften aufsucht. Daraus folgert er, daß beide Individuen auch im Grunde dieser gemeinsamen Eigenschaften übereinkommen, und folglich auch in einer weiteren Eigenschaft, die nachgewiesenermaßen dem einen Individuum zukommt und anscheinend aus dem gleichen Grunde hervorgeht; z. B. der Mensch, der zweckmäßige Handlungen setzt, denkt; folglich denkt auch das Tier, das ebenfalls zweckmäßig handelt. Analysieren wir dieses Beispiel, so finden wir: 1. Mensch und Tier kommen in einer Erscheinung überein; 2. folglich kommen sie auch wahrscheinlich im Grunde der Erscheinung überein, nämlich in der Vernünftigkeit der Seele; 3. folglich auch in dem, was aus diesem Grunde folgt und dem einen der Vergleichsglieder (dem Menschen) notorisch zukommt. „Auch das Tier denkt“ [1]).

2. Vergleichen wir den Analogieschluß mit der vollendeten Induktion, so ergeben sich folgende Unterschiede a) materiell: die Induktion behauptet eine Erscheinung von einem Subjekt (Körper A ist schwer), und zeigt schließlich, daß diese Erscheinung allen Individuen zukommt (alle Körper sind schwer); — der Analogieschluß behauptet, daß zwei Subjekte in einer oder mehreren Eigenschaften übereinkommen (Mensch und Tier handeln zweckmäßig) und will finden, daß sie noch in einer weiteren Eigenschaft, die einem der beiden erfahrungsmäßig zukommt, übereinstimmen (Mensch und Tier denken). b) formell oder im reduktiven Prinzip: die Induktion sucht den Grund, der das Prädikat des singulären Erfahrungssatzes mit dem Subjekte verknüpft, als allgemein nachzuweisen und folgert daraus, daß

1) Zur näheren Erläuterung der Analogie wollen wir noch ein Beispiel aus der Naturlehre anführen. Man schließt aus der Abplattung der Erde an den Polen darauf, daß die Erde ursprünglich eine weiche Masse gewesen sei. Die Ähnlichkeit der Erde mit einer um ihre Axe rotirenden Kugel dient hier zur Grundlage. Die Erde hat nämlich Ähnlichkeit mit einer solchen Kugel, weil sie gleichfalls rund ist, und um ihre Axe rotirt. Wie nun eine um ihre Axe rotirende Kugel nur dann an ihren Polen sich abplattet, wenn sie eine weiche Masse ist, so wird auch die Erde ursprünglich eine weiche Masse gewesen sein, weil sie sonst an den Polen nicht abgeplattet sein könnte. Das ist also ein Analogiebeweis. Ebenso ist es ein Analogieschluß, wenn man aus der Anziehung, welche die Erde auf die in ihrem Bereiche sich befindenden Körper ausübt, darauf schließt, daß auch die Sonne auf die Erde eine solche Anziehung ausüben werde.

dieses Prädikat selbst oder die Erscheinung als Wirkung allgemein ist; — im Analogieschluß handelt es sich nicht darum, daß der Grund für die gemeinsame Eigenschaft allgemein, sondern daß er den beiden Subjekten gemeinsam sei; daß folglich ihnen beiden auch die weitere Wirkung dieses gemeinsamen Grundes gemeinsam sei.

Wir sehen, formell ist der Analogieschluß nichts Neues. Nur will er den Grund der fraglichen Erscheinung nicht als allgemeinen zeigen, sondern als gemeinsam den beiden Subjekten; darum folgt auch nicht die Allgemeinheit der fraglichen Eigenschaft selbst, sondern nur die Tatsache, daß sie beiden Subjekten gemeinsam ist. Daß der Grund der fraglichen Eigenschaft beiden Subjekten gemeinsam ist, zeigt der Analogieschluß daraus, daß andere Eigenschaften und darum ihr Grund beiden Subjekten gemeinsam ist, und daß die gesuchte Eigenschaft aus demselben Grunde sich ergibt.

3. Im Analogieschluß können nach zwei Seiten Fehler unterlaufen; 1. die den beiden Subjekten gemeinsame Erscheinung ist vielleicht nicht univok dieselbe und darum auch ihr Grund nicht. Ist darum dieser Grund in dem einen Subjekt Hervorbringer einer weiteren Eigenschaft, so muß er es nicht auch im anderen Subjekte sein; oder 2. die den beiden Subjekten gemeinsame Eigenschaft ist zwar dieselbe und hat den gleichen Grund in beiden, aber die gesuchte Eigenschaft, die dem einen Individuum zukommt, hat einen anderen Grund als den, aus welchem jene Eigenschaft hervorgeht, die beiden gemeinsam ist. Dann muß der Grund der gesuchten Eigenschaft und folglich auch sie selbst nicht im zweiten Subjekt vorhanden sein.

Der Analogieschluß ist demnach unvollkommen, wenn er nicht zeigt, daß die den beiden Subjekten zugestandenermaßen gemeinsame Eigenschaft und ihr Grund univok dieselben sind; oder wenn er nicht zeigt, daß die gesuchte Eigenschaft genau aus demselben Grunde sich ergibt, aus welchem die Eigenschaft hervorgeht, in welcher beide Subjekte univok übereinkommen.

4. Der Analogieschluß läßt verschiedene Nüancierungen zu.

a) Kommt der Grund der gemeinsamen Eigenschaft, aus welchem zugleich die gesuchte Eigenschaft folgt, dem einen Subjekt im selben Maße zu wie dem anderen, so kommt auch die gesuchte Eigenschaft dem ersteren Subjekte im selben Maße oder mit derselben Notwendigkeit zu wie dem letzteren. Der Analogieschluß folgert *a pari*. Z. B. Fortitudo est commendanda: ergo a pari temperantia.

b) Kommt der Grund der gemeinsamen Eigenschaft, aus welchem zugleich die gesuchte Eigenschaft folgt, dem einen Subjekt im höheren Maße als dem anderen zu, dann kommt auch die gesuchte Eigenschaft dem ersteren Subjekte im höheren Maße zu als dem letzteren; wir schließen *a fortiori*. Die Lüge ist häßlich; ergo a fortiori die Verleumdung. Der Schluß heißt a minori ad majus. Negativ kann auch a majori ad minus geschlossen werden. Fehlt nämlich einem Subjekte noch mehr als dem anderen der

Grund oder die Befähigung, eine gesuchte Erscheinung oder Eigenschaft außer sich zu setzen, so muß diese Eigenschaft auch selbst dem ersteren Subjekt um so mehr (a fortiori) abgesprochen werden. Z. B. der Engel kann nicht schaffen, a fortiori nicht der Mensch, oder um so weniger der Mensch.

c) Der Schluß *a contrario* beruht auf dem Prinzip: Kommen zwei Subjekten zwei konträre Eigenschaften zu, so ist auch ihr Grund oder ihre Folge in dem einem Subjekt konträr dem Grund oder der Folge im anderen Subjekt. Die konträren Eigenschaften werden dabei häufig nicht ausdrücklich genannt, da sie in der Natur der beiden Subjekte liegen. Z. B: Die Tugend ist zu loben, folglich ist das Laster im Gegenteil (a contrario) zu tadeln. Wir könnten den Satz etwa so auflösen: Die Tugend wirkt segensreich, darum ist sie zu loben; das Laster wirkt verheerend, darum ist es zu tadeln. Den beiden Subjekten (Tugend und Laster) kommen konträre Erscheinungen zu (wirkt segensreich — wirkt verheerend); diesen konträren Erscheinungen entspricht in beiden Subjekten eine konträre Folge. Nun hat aber die segensreiche Wirksamkeit zur Folge die Lobwürdigkeit; dann muß die verheerende Wirksamkeit die konträre Folge zeigen, den Tadel.

5. Aus der Mangelhaftigkeit des Analogieschlusses ergibt sich für seinen Gebrauch von selbst eine Nutzanwendung. Da er im allgemeinen doch nur Probabilität erzeugt, so darf man sich, wenigstens der Regel nach, nicht damit begnügen, daß man einen Satz bloß aus der Analogie beweist. Wenigstens darf man, wenn solches geschehen ist, dem gedachten Satze keine unbedingte Sicherheit und Gewißheit zuschreiben, wie es freilich nicht selten geschieht. Zur Verstärkung eines anderen, stringenten Beweises, und um die Wahrheit eines schon bewiesenen Satzes noch mehr ins Licht zu stellen, ist die Analogie im hohen Grade geeignet.

Wenn es sich um die Formulierung des Analogieschlusses handelt, so muß immer genau untersucht werden, ob und inwieweit wirklich eine Ähnlichkeit oder Entgegensetzung zwischen den Korrelaten stattfindet. Man darf den Schluß aus der Analogie auch nicht weiter ausdehnen, als die Analogie dazu berechtigt.

6. Manche behaupten, der Analogieschluß „gehe aus von dem allgemeinen Satze: similibus similia conveniunt". Dazu möchten wir zum Schluß einige Bemerkungen machen:

a) Das Wort „ausgehen" ist zweideutig. Der Analogieschluß hebt an mit einer Erscheinung in einem Subjekt und folgert dieselbe für ein anderes Subjekt. Zu dieser Folgerung berechtigt als Fundament der Satz vom Grunde; derselbe ist aber zunächst nicht materieller Bestandteil des Analogieschlusses.

b) „Ähnliches kommt mit Ähnlichem überein" kann man wohl als reduktives Prinzip oder als Formel, nach welcher der Analogieschluß ver-

läuft, gelten lassen. Aber diese Form ist oberflächlich. Was heißt: zwei Subjekte sind ähnlich? Warum kommt Ähnliches mit Ähnlichem überein? Soll wirklich aufgedeckt werden, was uns beim Analogieschluß treibt und leitet, so muß diese Formel doch in die wiederholt beschriebene aufgelöst werden: „Eine zwei Subjekten gemeinsame Eigenschaft hat in beiden denselben Grund: dieser Grund hat in dem einen Subjekt eine weitere Folge, also auch im anderen".

c) Falsch wäre es zu sagen, der Analogieschluß beginne mit dem Satz: „Ähnliches kommt mit Ähnlichem überein" und leite aus diesem mit Unterstützung eines anderen den Schlußsatz materiell ab. Z. B. Ähnliches kommt mit Ähnlichem überein; Mensch und Tier sind ähnlich; denn sie setzen beide zweckmäßige Akte; also kommen sie überein z. B. auch in bezug auf Vernünftigkeit.

In dem Obersatz „Ähnliches kommt mit Ähnlichem überein" ist keinerlei Materie enthalten, wie auch im Kausalitätsgesetz nicht; darum wird daraus keine genommen; er trägt zur Materie des Schlußsatzes gar nichts bei. Er ist nur die in unserem Innern schlummernde geheime Triebfeder, die uns Richtung gibt, unseren Intellekt lenkt, wenn er sich mit einem Erfahrungsstoff beschäftigt; doch davon später.

II. **Hypothesenbeweis.** Wir unterscheiden zwischen Aufstellung einer Hypothese und der Hypothese selbst, insofern sie Ausgangspunkt eines Denkprozesses ist. Im wissenschaftlichen Betriebe reihen sich beide Gänge aneinander; ja, sind im zweiten Gange vermittels der aufgestellten Hypothese neue Wahrheiten entdeckt, so wird von ihnen zum Anfang, zur Hypothese zurückgekehrt, um sie selbst neuerdings zu bekräftigen.

Wir besprechen die Form der Aufstellung und Verwertung einer Hypothese, ihre Bedeutung, ihre Schranken, sowie die bei der Aufstellung einzuhaltenden Regeln.

1. Die Hypothese ist die Annahme eines Grundes für Erscheinungen; aber der Grund wird nicht willkürlich supponiert, sondern deshalb, weil ihn die beobachteten Phänomene zu fordern scheinen. Die Aufstellung einer Hypothese ist demnach ein Verfahren, ähnlich dem induktiven.

Sie unterscheidet sich aber von der Induktion a) darin, daß die Induktion sich begnügen kann, einen konstanten Grund irgend welcher Art für beobachtete Phänomene gefunden zu haben und ein allgemeines Gesetz aufzustellen; — dagegen die Hypothese will mit Vorliebe gerade die Beschaffenheit und Natur des Grundes kennen lernen, der die beobachteten Phänomene veranlaßt. b) Will auch die Induktion nicht bloß die Konstanz, sondern zugleich die Beschaffenheit und Natur des Grundes kennen lernen, so rastet sie mit Beobachtung und Experiment nicht, sie ist nicht fertig, bis sie herausgefunden, daß nur eine bestimmte und keine andere Sache der Grund sein kann. Der Grundsatz, dem sie hierbei

als Leitstern folgt, wurde angegeben. — Wer bloß eine Hypothese aufstellt, der vermochte trotz aller Beobachtung, trotz aller Variierung im Experiment nicht festzustellen, daß keine andere als die angenommene Sache Grund der Erscheinungen sei. Nur mit Rücksicht darauf, daß diese Sache sämtliche Erscheinungen leicht und ungezwungen erklärt, daß eine andere Sache, aus welcher die Erscheinungen folgen, trotz eifrigen Suchens sich nicht finden lasse, bestimmt uns, die erstere Sache als den Grund festzuhalten [1]).

Vergleichen wir die Hypothesenaufstellung auch mit dem Analogieschluß. Der Analogieschluß will bloß das Vorhandensein (= Tatsächlichkeit) einer Eigenschaft zeigen und zwar a) bloß das Vorhandensein (das „daß"), b) bloß das Vorhandensein einer Eigenschaft, von der bereits bekannt ist, daß sie in einem von zwei Subjekten sich findet, c) sie will bloß das Vorhandensein der Eigenschaft in dem zweiten Subjekt zeigen; – die Hypothesenaufstellung hat zum Ziel Kenntnis des Grundes einer Erscheinung.

Leitendes Prinzip ist für beide das Kausalitätsgesetz.

Ist die Hypothese aufgestellt, so kann sie zum Ausgangspunkt neuen Denkens gemacht werden. Man hat den Grund gefunden und fragt sich nun: welche Konsequenzen muß er haben? welche Erscheinung muß er zeitigen? Sind diese Erscheinungen theoretisch festgestellt, so prüft man, ob sie auch in Wirklichkeit gegeben sind. Die Untersuchung der Natur erhält neue Winke des Forschers. Können die gleichsam ausgerechneten Erscheinungen auch in rerum natura entdeckt werden, so ist dies eine Erhärtung der Hypothese.

Ist die Hypothese Ausgangspunkt, um Folgerungen daraus zu entwickeln, so ist sie allerdings nicht mehr bloß Induktion. Allein da man die aus der erkannten Ursache sich logisch ergebenden Folgerungen doch wieder an der Erfahrung prüfen wird, so tritt sofort wieder Induktion ein. Die Gesamtrichtung bleibt induktiv.[2])

2. Selbstverständlich ist nicht jeder Einfall eine Hypothese. Unter Hypothese verstehen wir eine Aufstellung, für die gewichtige Gründe sprechen. Darum ist sie von der größten Bedeutung. Sie kommt einmal einem innersten Bedürfnisse unserer Seele entgegen. Der Mensch ist nicht zufrieden, von irgend einem Grunde der Erscheinungen zu wissen, oder auf den letzten Grund nur hingewiesen zu werden. Nur Kinder lassen sich mit der Bemerkung abfertigen: Das hat Gott getan. Der erwachsene

1) So nehmen z. B. die Physiker eine undulatorische Bewegnng des durch das ganze Weltall verbreiteten Äthers an und suchen daraus die Erscheinungen des Lichtes zu erklären. Die Existenz dieses undulatorischen Bewegungsäthers ist nicht auf dem Wege der exakten wissenschaftlichen Forschung erwiesen, sie wird bloß angenommen, weil man daraus die gedachten Erscheinungen des Lichtes am besten erklären zu können glaubt.

2) Wundt, Logik II/I, 1894², Seite 25.

Mensch will den nächsten Grund erfahren. Das Bedürfnis darnach ist so lebhaft, daß im Alltagsleben das Volk beständig „Hypothesen" macht, z. B. in Krankheits- oder Todesfällen. Der Mensch will lieber einen falschen als gar keinen Grund erfahren. Besitzt er nicht Gott, so muß er wenigstens einen Götzen haben.

Noch in einem anderen Zuge des Geistes ist die Hypothese psychologisch begründet. Der Mensch will herrschen über die Natur und ihre ungestüme Mannigfaltigkeit. Nicht physisch will er sie dirigieren, sondern in seiner Erkenntnis will er den Dingen Maß und Ziel anweisen. Wie der Feldherr von einem Punkte aus seine Truppen ausrücken läßt, so will der Intellekt die Erscheinungen der Natur von einem nächsten Grunde aus entspringen, sich spalten und vervielfältigen sehen. Sie von diesem Punkte aus und zu ihm zurück verfolgen zu können, darin liegt für den Menschen eine wunderbare Befriedigung. Es ist das Streben des menschlichen Geistes nach Einheit. So lange er vor einer Fülle von Erscheinungen steht, ohne sie aus einem Grunde erklären, ohne sie ordnen zu können, sagt er sich, „er könne mit ihnen nichts anfangen," sie erdrücken, überwältigen ihn. Hat er aber den einigenden Faden gefunden, so ist er der Erscheinungen „mächtig". Dieses Streben nach Einheit, nach Herrschaft über das Chaos von Tatsachen, ist nun so energisch, daß der Mensch, wenn nötig, selbst zur Hypothese seine Zuflucht nimmt.

Die wissenschaftliche Bedeutung der Hypothese liegt darin, daß sie die Gewißheit anbahnt, und Beobachten und Forschen, wie gezeigt, befruchtet. Die Gewißheit, die Einsicht in den Grund, fällt dem Menschen nicht in den Schoß; sie ist Frucht langen Suchens und Umhertappens, oft nur Frucht von vielen „Hypothesen", die erst überwunden werden müssen. Der Mensch braucht ferner im Forschen eine Anregung. Nichts regt ihn mehr an als eine Hypothese, die er als solche erkennt und einschätzt. Sie ist ein Stachel, der ihn vorwärts drängt.

3. So zweckmäßig und fruchtbar für die Förderung der Wissenschaft es ist, Hypothesen aufzustellen, so muß doch selbstverständlich der Charakter einer Hypothese stets im Auge behalten werden; der Wert und die Verlässigkeit einer einzelnen Hypothese darf nicht überschätzt werden. An und für sich genommen ist und bleibt eine Hypothese oder die Behauptung eines bestimmten Grundes für Erscheinungen, die denkbarer Weise auch eine andere Ursache haben können, immer bloß etwas mehr oder weniger Wahrscheinliches. Nur wenn es sich herausstellt, daß alle anderen Hypothesen unzureichend sind zur Erklärung der fraglichen Erscheinung, daß vielmehr bloß aus der angenommenen Hypothese die Erscheinung sich vernunftgemäß erklären läßt, und daß außerdem diese Hypothese allein mit den anderen durch Demonstration oder Induktion ermittelten wissenschaftlichen

Resultaten in Harmonie steht, kann man die Hypothese für derart begründet erachten, daß sie zur Gewißheit wird.

4. Da die Hypothese für sich eine weitgehende Begründung fordert, so gelten für ihre Aufstellung folgende Regeln: als Hypothese ist eine Lehre nicht anzuerkennen: a) wenn sie schon an sich ungereimt ist; b) wenn sie mit anderen sicheren Wahrheiten oder mit der Moral in Widerspruch steht; c) wenn sie, um sich aufrecht zu erhalten und auftauchende Schwierigkeiten zu beseitigen, andere Hypothesen verlangt; d) wenn sich aus ihr nicht alle Erscheinungen, zu deren Erklärung sie aufgestellt ist, erklären lassen.

Fünftes Kapitel.

Bedeutung der Induktion für den Gegenstand der Logik.

Eigentlichster Gegenstand der Logik ist das metaphysisch allgemeine, wesenhafte Urteil. Wie kommen wir nun dazu? Durch die Induktion. Sie sucht zunächst, ob eine Erscheinung einem Subjekte aus allgemeinen Gründen oder aus individuellen und vorübergehenden zukommt. Findet sie als Grund allgemeine Verhältnisse, so ist das Recht gegeben, ein physisch allgemeines Urteil zu fällen. Darauf wird geforscht, ob diese allgemeinen Verhältnisse in der inneren Natur des Subjektes liegen oder in bestimmten äußeren Umständen; es wird die bestimmte Ursache erforscht.

Wird ein äußerer Umstand als Ursache einer konstanten Erscheinung gefunden, so regt dieses Resultat nicht mehr zu weiterer Forschung in der Richtung auf die spezifische Beschaffenheit des Subjektes an; denn dieser äußere Umstand kann bloß in lokalen Bewegungsvorgängen bestehen, in Druck und Stoß.

Hingegen physische Vorgänge, die ihren Grund in der bestimmten Natur der Subjekte haben und darum nach dieser geartet sein müssen, reizen uns, aus ihnen die Beschaffenheit der Subjekte selbst zu studieren. Darum genügt es uns auch nicht, durch Induktion festzustellen, daß eine Erscheinung allen Individuen einer Art zukommt, daß sie auf einem inneren Naturgesetz beruht, sondern wir suchen in die Natur dieser Subjekte einzudringen. Wir wollen das Wesen und zwar das metaphysische Wesen der Dinge kennen lernen. Das metaphysische Wesen der Körper ist jenes, das wir mittels kausalen Denkens, nicht durch die Sinne, erreichen. Wir gehen dabei in nachfolgender Weise zu Werke.

Durch die wiederholte Induktion eignen wir uns allmählich die Erkenntnis sämtlicher bleibenden oder notwendigen Eigenschaften und Erscheinungen eines Dinges an. Wir gewinnen von ein und demselben Dinge mannigfache physische notwendige Prädikate; so lernen wir z. B. vom anorganischen Körper kennen, daß er schwer, ausgedehnt, teilbar ist, daß er Druck ausübt, eine bestimmte Figur hat u. s. w. Mustern wir diese phy-

fischen Prädikate, so sind darunter solche, welche die anderen einschließen, die aus den anderen folgen, während letztere nicht aus den ersteren sich ergeben. Ausdehnung ist ohne diese oder jene Figur möglich, nicht aber irgend eine Figur ohne Ausdehnung; die Figur ist eine Modifizierung der Ausdehnung. Jene physischen Prädikate, die nicht andere zur Voraussetzung haben, sondern aus denen sich die anderen ergeben, deren nähere Modifikationen die anderen sind, heißen ursprüngliche, die daraus sich ergebenden nennt man abgeleitete.[1])

Sind die physischen Prädikate in ursprüngliche und abgeleitete gegliedert, so erinnern wir uns, daß das Ding, dem dieselben zugeschrieben werden, in seiner physischen Natur Grund derselben sein müsse. Wir nennen das Ding Subjekt oder Realgrund seiner notwendigen Erscheinungen, sowohl der ursprünglichen als der abgeleiteten. So kann aber das Ding nicht bezeichnet werden auf Grund von Sehen, Hören, Betasten, da der „Realgrund" nicht gehört, gesehen, betastet wird, sondern bloß auf Grund des Denkens erkannt wird. Wir haben demnach eine geistige, eine metaphysische Auffassung vom Dinge.

So verschieden die physischen, notwendigen Prädikate eines Dinges sind, ein ebenso vielfach mannigfaltiger Grund ist es, als ebenso vielfach verschiedener Realgrund kann es gedacht werden, und ebenso viele Namen erhält es. Jede Auffassung (conc. objectivus) des Dinges, in welchem es als Realgrund einer bestimmt gearteten bleibenden Erscheinung genommen ist, heißt Teilauffassung. Jene Auffassungen eines Dinges, in welchen es genommen ist als Realgrund der ursprünglichen Erscheinungen, heißen *notae* und zusammen der metaphysische Wesensbegriff; jene Auffassungen, in welchen das Ding als Realgrund abgeleiteter Erscheinungen gedacht wird, heißen metaphysiche Proprien.

Wir sehen daraus, die Bildung eines metaphysischen Begriffes für ein physisches Ding, die Angabe der im Begriff eingeschlossenen notae und metaphysischen Proprien wäre ohne Induktion einfach unmöglich. Hätten wir aber keine metaphysischen Begriffe und kännten wir deren Merkmale nicht, so könnten wir auch nicht ein metaphysisches Urteil über physische Dinge mit bestimmtem Inhalt bilden.

Darin liegt die Bedeutung der Induktion für die Logik; sie schafft der letzteren ihren Gegenstand. Von gleicher Bedeutung ist die Induktion für die Metaphysik der sichtbaren Welt, die ohne Physik und Induktion undenkbar ist. Endlich ist die metaphysische Auffassung der Körper die Vorbedingung zum Eintritt ins Reich des rein Metaphysischen; darin liegt die Bedeutung der Induktion für eine wahrhaft tiefe, über das

---

1) Vergleiche Seite 72 ff.

Sinnliche hinaus schreitende, endgültige Auffassung der Gesamtheit der Dinge. Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.[1])

Wir haben damit die Bedeutung der Induktion für die Wissenschaft, speziell für den Gegenstand der Logik und Metaphysik gezeigt. Logik und Metaphysik, obschon sie sich selbst nicht der Induktion bedienen, verdanken ihr doch ihren Gegenstand. Die Induktion sucht das Allgemeine und Übersinnliche auf.

Die Induktion hat dem Allgemeinen gegenüber noch eine zweite Aufgabe: sie beweist auch das universelle Urteil. In den Lehrbüchern der Logik wird darum nach der induktiven Form meist noch gesondert vom induktiven Beweis gehandelt. Wir folgen diesem Brauche nicht; denn im Beweise wird ja doch nur die induktive Form auf eine Materie angewendet. Freilich geschieht dies in eigentümlicher Absicht, in anderer als bei Aufsuchung der allgemeinen Wahrheit durch Induktion. Bei Anstellung des Beweises sind wir nämlich schon im Besitze des allgemeinen Urteils und suchen nur in der Wirklichkeit hiefür die Belege, um so dessen Notwendigkeit zu erkennen. Wir definieren daher den induktiven Beweis als Ableitung der Notwendigkeit einer allgemeinen Wahrheit aus singulären Erfahrungsurteilen. Dabei tritt innerlich oder in der induktiven Form keine Änderung ein; von einer eingehenden Behandlung des induktiven Beweises kann daher abgesehen werden.

---

1) S. Bonaventura, in II. Sent. dist. 24, p. 2, a. 2, q. 1 u. dist. 39, a. 1, q. 2 (Quaracchi, S. Bonavent., opera omnia, 1885 tom. II, 578a et 904b). Zu diesem altscholastischen Axiom macht Jos. Müller (System der Philosophie, 1898, Seite 48) folgende Bemerkung: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu, so schrieb schon Bodley an Franz Baco im Februar 1607; (Locke, dem dieses Diktum gewöhnlich zugeschrieben wird, lebte 1632—1704; übrigens hat schon Nikolaus von Kues den Gedanken in ähnlicher Form ausgedrückt).“ An diese Worte schließt sich unser Hinweis auf Bonaventura († 1274) etwas sonderbar an. Auch sollte nicht unbekannt sein, daß Rodriguez (1537—1616) in seiner weitverbreiteten „Übung der christlichen Vollkommenheit“ (2. Teil, 2. Abhandl., 2. Hauptst.) „diesen Grundsatz der Philosophie“ erwähnt. Man wundert sich also mit Recht, daß Müller schon bei Bodley 1607 diesen Satz findet, und dies umsomehr, da ihn ja auch Descartes in seinem weltberühmten Werk: Discours de la methode (1636) ein Schulaxiom nennt. Er sagt: les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens (l. c. IV, 6; cfr. Oeuvres, vol. VI, Paris 1902, p. 37), oder lateinisch: vulgo philosophi in scholis pro axiomate posuerunt, nihil esse in intellectu quod non prius fuerit in sensu (Oeuvres, l. c. p. 561). Daß „gewöhnlich“ das Diktum Locke zugeschrieben wird, wollen wir darnach nicht hoffen.

Dritter Teil.

Die Lehre vom Syllogismus.

In einigen einleitenden Vorbemerkungen möchten wir vorerst den Syllogismus im allgemeinen beschreiben und seine Bedeutung neben und nach der Induktion charakterisieren. Daran reihen wir die Definition aus Aristoteles und eine Einteilung unseres Gegenstandes.

1. In der Induktion wird eine beschränkte Anzahl von Individuen oder von Fällen beobachtet. Da hiebei gefunden wird, daß ein allgemeiner oder konstanter Grund das Prädikat mit dem Subjekt verknüpft, so wird gefolgert, das Prädikat gelte von allen Individuen, es herrsche ein allgemeines Gesetz.

Nach Festlegung, daß das Prädikat vom ganzen Umfang des Subjektes gilt, wird häufig die Frage herantreten: gilt es auch für ein bestimmtes Subjekt, an das bisher gar nicht gedacht wurde, das vielleicht sich jeder Beobachtung entzieht? Man möchte ja nicht wieder den ganzen Apparat von Beobachtung oder Induktion auffahren, sondern sich mit ihrem Resultat begnügen und von ihm aus die Frage bezüglich des neuen Subjektes entscheiden. So wurde z. B. aus der Beobachtung vieler Körper das allgemeine Gesetz abgenommen, daß alle Körper schwer sind. Plötzlich entsteht die Frage nach einem bestimmten Körper, der selbst der Beobachtung entrückt ist. Aus der bloßen Beobachtung anderer Körper folgt niemals unmittelbar, daß auch dieser Körper schwer ist, sondern daß alle Körper schwer sind. Erst daraus ergibt sich, daß auch der fragliche schwer ist. Wenn man darum auch die ganze Induktion erneuern wollte für den bestimmten Fall, so käme man doch bloß zum alten Resultat, zum allgemeinen Satz. Das Prädikat für das neue Subjekt muß immer erst aus dem einmal festgestellten allgemeinen Satz abgeleitet werden, sowohl materiell als formell, d. h. sowohl der Inhalt des Prädikates als auch die Tatsache, daß es dem Subjekte zukommt, muß erschlossen werden.[1]) Hiebei macht das Denken einen ganz eigentümlichen Gang.

Noch zu einem anderen Zweck brauchen wir ein neues Verfahren. Die Induktion hat zum Resultat immer nur, daß das Prädikat dem Subjekt, allerdings allgemein, zukommt. Hier gibt das Einzelne dem Allgemeinen Licht und Bedeutung, nicht umgekehrt profitiert das Einzelne vom Allgemeinen oder vom Grunde.

Ist aber das allgemeine Gesetz einmal gefunden und wird das Einzelne daraus abgeleitet, so ist dies für die Erkenntnis des Einzelnen nicht belanglos, selbst dann nicht, wenn es sich um ein Faktum handelt, das selbst

1) Vergl. auch Wundt, Logik, 1. Bd., Seite 321, Abs. 3 und Seite 322.

beobachtet wurde und aus dessen Beobachtung neben anderem Beobachtungsmaterial das Gesetz abgenommen worden war. Die Anlehnung an den allgemeinen Satz stärkt nämlich das Vertrauen, daß wir uns bei der sinnlichen Wahrnehmung nicht getäuscht haben.

Doch wichtiger ist ein Anderes. Wird der Einzelfall beobachtet, um das Gesetz kennen zu lernen, so ist er isoliert, er steht ohne Zusammenhang; sobald aber das Gesetz gefunden, und dasselbe Faktum abgeleitet wird, empfängt es sofort Eingliederung, Einordnung in ein bestimmtes System. Es trägt nicht mehr bloß bei zur Erkenntnis eines Anderen, des Allgemeinen, sondern es ist selbst umflutet vom Allgemeinen. Darum muß vom Allgemeinen immer zum Einzelnen zurückgekehrt werden: dem Einzelnen, von dem bisher nicht einmal bekannt war, daß es Glied einer Kette ist, muß seine Stelle angewiesen werden.

Begnügt sich endlich der Forscher nicht, bei Anstellung der Induktion ein allgemeines Gesetz zu finden, sondern sucht er die spezifische Natur und Wesenheit des treibenden Agens, so wird er damit eine Erkenntnis gewinnen, die nicht aus der Beobachtung dieses oder jenes Faktums, sondern aus dem Vergleich vieler erwächst; er zündet damit eine Fackel an, die ihre Leuchtkraft von vielen Seiten geschöpft hat. Läßt er nun diese Fackel rückwärts leuchten auf ein einzelnes Faktum, so empfängt dieses nicht bloß den Strahl, den es selbst gegeben, sondern viele neue. Es steht in neuer Beleuchtung da. Durch Zusammenhalt vieler Beobachtungen wird der metaphysische Wesensbegriff der physischen Dinge gefunden, und von ihm aus wird das einzelne Faktum, das Individuum, selbst auf metaphysische Höhen gehoben. So gelangen wir durch Beobachten vieler einzelner Menschen zur Erkenntnis des Gesetzes: der Mensch setzt sinnlich-geistige Akte. Weitergehend erkennen wir, daß darin sein übersinnliches Wesen besteht, Quelle derartiger Akte zu sein. Zurückkehrend zum Einzelnen erfassen wir nun auch ihn unter diesem Gesichtspunkte. Welch neues Licht über ihn! Der Mensch ist sinnlich-geistiges Wesen; Petrus, von welchem wir einzelne Fakten beobachteten, wie sie jene Dinge, die wir Menschen nennen, gewöhnlich setzen, ist ein Mensch; also ist er sinnlich-geistiges Wesen.

Wir haben damit aus vielen Gründen gezeigt: gibt es einen Weg vom Allgemeinen zum Einzelnen, oder gar vom alles Begründenden zum einzelnen Begründeten, so ist dies eine begrüßenswerte Erweiterung des Wissens. Und die Form, welche diesem Wege des Forschens eignet, ist wert, beschrieben zu werden. Sie heißt Syllogismus oder syllogistischer Schluß.

2. Vergleichen wir diese neue Denkform mit der induktiven, so ergibt sich als Grundunterschied, daß die neue Denkform Begriffe zur Materie hat, daß sie fortschreitet, auf Begriffe und ihre Eigenschaften, speziell auf ihren Umfang, schauend. Die neue Denkform ist wesentlich Sub-

sumption oder kann als solche künstlich gedeutet werden, wie Aristoteles es getan hat. Die Induktion hingegen stützt sich nicht auf Begriffe, sondern auf Dinge und ihre physischen Wirkungen; Begriffe ruft sie nur zu Hilfe.

Die neue Denkform muß darum immer vom Allgemeinen oder von dem als allgemein Gedeuteten ausgehen und zum Einzelnen fortschreiten, sie kann jedenfalls niemals einen entgegengesetzten Weg gehen. Es kann nur das Einzelne unter das Allgemeine, nicht aber das Allgemeine unter das Einzelne subsumiert werden. Die Induktion dagegen geht vom Einzelnen zum Allgemeinen. Ist einmal das allgemeine Gesetz gefunden, so ist weitere Beobachtung unnötig. Geschieht sie doch, so ist dies kein Weg vom Allgemeinen zum Einzelnen, sondern wieder vom Einzelnen zum Allgemeinen, um letzterem neue Stützen zu leihen.

Die Induktion geht zunächst immer von der physischen Wirkung aus und schreitet zur physischen Ursache fort, um sie als konstante darzutun. Dann allerdings kehrt sie zum Verursachten zurück oder zur Erscheinung, um auch sie als allgemeine zu erklären. Aus einzelnen Fällen wird eine allgemeine Ursache konstatiert und dann in einem physisch allgemeinen Satz die Allgemeinheit des Falles oder der Wirkung ausgesprochen. — Die neue Denkform geht vom Erkenntnisgrund aus. Derselbe muß nicht immer Realgrund sein. Der Ausgangspunkt muß nur eine Erkenntnis (im objektiven Sinn, ein Erkanntes) sein, und dieses Erkannte als Erkanntes, ein Begriff als Begriff (conc. objectivus), muß das Einzelne, das Einzelurteil, den Einzelbegriff, aus sich erzeugen. Ist der Erkenntnisgrund zugleich metaphysischer Realgrund, dann erscheint das als Erkenntnis aus ihm Erzeugte zugleich als sachlich, als objektiv erzeugt, und die neue Denkform vollendet ihre höchste Aufgabe.

3. Aristoteles definiert den Syllogismus[1]) als einen Gedankenausdruck, der darstellt, wie dann, wenn etwas gesetzt ist, etwas anderes mit Notwendigkeit folgt und zwar formell, weil jenes Gesetzte ist.[2]) Die ergänzende Bemerkung: „formell, weil jenes ist" (τῷ ταῦτα εἶναι), erklärt Aristoteles dahin, daß die Prämissen (τεθέντα, κείμενα) der einzige Grund sind, warum eine andere Wahrheit sich ergibt; es bedarf nicht wie z. B. bei der Induktion noch einer außerhalb der Prämissen gelegenen Erwägung.

4. Zwischen den Prämissen und der erschlossenen Wahrheit kann ein doppeltes Verhältnis bestehen: entweder wird in den Prämissen ein Verhältnis von Begriff zu Begriff behauptet und darum auch ein solches Verhältnis erschlossen, oder es wird in den Prämissen Abhängigkeit behauptet und im

1) 24 b 18 ff.

2) Συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.



Schlußsatz Abhängigkeit gefolgert. Die ersteren Schlüsse heißen **kategorische**, die letzteren **Abhängigkeitsschlüsse**.

Aristoteles behandelt nur den kategorischen Syllogismus eingehend, obschon er auch die Behandlung der Abhängigkeitsschlüsse verspricht.[1]) Wir beschränken uns im ersten Abschnitt auf den kategorischen Schluß; im zweiten behandeln wir den Abhängigkeitsschluß und die zusammengesetzten Schlüsse. In einem dritten Abschnitt wird von dem Mißbrauch des Syllogismus die Rede sein.

Erster Abschnitt.

Der kategorische Syllogismus.

Aristoteles redet von einer vollkommenen syllogistischen Form und von einer unvollkommenen. Wir betrachten zuerst das Wesen des Syllogismus im allgemeinen, gehen aber dabei hauptsächlich von der vollkommenen Form aus. Darauf betrachten wir die Mannigfaltigkeit in der Materie des Syllogismus und die Regeln, die sich aus dem **Wesen** des Syllogismus für seine **Materie** ergeben. Daran reihen wir die aristotelische Unterscheidung in vollkommene und unvollkommene Schlüsse; endlich geben wir eine kurze Würdigung der aristotelischen Behandlung des Syllogismus.

Erstes Kapitel.

Das Wesen des kategorischen Syllogismus, hauptsächlich aus seiner vollkommensten Form bestimmt.

Wir werden zuerst eine Definition des kategorischen Syllogismus suchen; darauf sein Prinzip aufzeigen, und zuletzt von seiner natürlichen Entstehung reden.

A. Definition, Materie und Form des kategorischen Syllogismus.

Nicht immer erkennen wir unmittelbar, ob zwei Begriffe in derselben Sache übereinkommen oder nicht, nicht immer können wir ein unmittelbares Urteil fällen. Tritt dieser Fall ein, so nehmen wir einen dritten Begriff zu Hilfe. Soll er vermitteln, so muß er allerdings wenigstens zu einem der zwei fraglichen Begriffe im Verhältnis der **Subsumption** stehen und wir müssen **wissen**, in welchem Verhältnis er zu **beiden** steht: kurz wir müssen in der Lage sein, mit seiner Hilfe zwei Urteile zu fällen, von denen jedes den Hilfsbegriff und einen der fraglichen Begriffe einschließt. Z. B. haben wir die zwei Begriffe „Welt“ und „Wirkung einer intelligenten Ursache“, so kann jemand recht wohl zweifeln, ob die beiden Begriffe

1) 50 a 39 ff.



positiv oder negativ zu verbinden seien. Aber vielleicht weiß er, daß die Welt „zweckmäßig eingerichtet" ist und weiß ferner, das eine „zweckmäßige Einrichtung" nur das Werk der Intelligenz sein kann. Dann vermag er sich mit dem Begriff „zweckmäßig eingerichtet" eine Brücke zu schlagen zwischen den Begriffen „Welt" und „Wirkung einer intelligenten Ursache".

Jeder syllogistische Schluß besteht demnach im Gerippe aus drei Begriffen, oder da das Verhältnis von je zweien zu einander ausgesprochen wird, aus drei Urteilen. Danach kann der Syllogismus doppelt definiert werden, nämlich aus den Begriffen und aus den Urteilen. Der syllogistische Prozeß wird von den Begriffen aus definiert als: Denkakt, in welchem ein Begriff zu einem anderen in das Verhältnis der Subsumption oder der Ausschließung gesetzt wird durch Vermittlung eines Dritten. Nach den Urteilen wird der Syllogismus mitunter definiert: *ea mentis operatio, quae plura judicia communi vinculo connexa inter se comparat et interveniente hac comparatione novum judicium infert.*

Nach diesen Definitionen kommen in jedem syllogistischen Schluß in Betracht: 1. mehrere Begriffe, resp. mehrere Urteile; 2. die Ermittlung des Verhältnisses zweier Begriffe zu einander, die Setzung eines neuen dritten Urteiles (infert). Begriffe und Urteile sind die Materie, die Ermittlung des neuen Urteils, das *inferre* ist Wesen oder Form des Syllogismus. In dem Syllogismus: „die Liebe überwindet jedes Hindernis; die Eifersucht ist Liebe; die Eifersucht überwindet jedes Hindernis" sind die drei Begriffe: Liebe, überwinden, Eifersucht, oder die drei Urteile, jedes für sich genommen, nicht ihr Zusammenhang, die Materie; die Folgerung des Schlußsatzes ist das Wesen oder die Form.

I. Die Materie des Syllogismus. Wir können sagen: die Materie des Syllogismus sind jene Denkakte, welche den Geist veranlassen, den Schlußdenkakt in sich zu erzeugen, sowie jener Schlußdenkakt selbst, falls man sie absolut betrachtet, d. h. soweit sie die syllogistische Form noch nicht an sich haben, sondern ihrer erst fähig sind. In letzter Linie sind es drei Begriffe, mit denen der Geist den Akt des Schließens betätigt. Er schließt, insofern er diese Begriffe (conc. subj.) in bestimmter Ordnung oder bestimmter Weise setzt. Die drei Begriffe sind darum die materia *remota.*

Näher betätigt sich der schließende Geist vermittels der drei Urteile, die aus den Begriffen gebildet sind. Wir wollen ja nicht einen neuen Begriff durch den Syllogismus gewinnen, sondern ein neues Urteil, und dies ist auch wieder bloß möglich durch Urteile. Die drei Urteile, aus welchen sich der Akt des Schließens zusammensetzt, aus welchen er sich aufbaut, bilden darum die materia *proxima.* Wer nur drei Begriffe besitzt, ist noch weit vom Akt des Schließens entfernt; er muß zuerst deren Verhältnis kennen, er muß Urteile besitzen, dann kann er leicht denselben die

Schlußform geben; dann ist er der Schlußform ganz nahe, seine Materie hat die nächste Vorbereitung zur Aufnahme der Schlußform erhalten.

Noch aus einem anderen Grunde sind die Begriffe nur die entfernte, die Urteile aber die nächste Materie für die Aufnahme der syllogistischen Form. Im Schlußsatz will nämlich nicht ein Begriff nach allen Seiten behauptet werden, sondern nur nach dem im Prädikat ausgedrückten Gesichtspunkt. Darum sollen auch im voraus die Begriffe nicht nach allen Seiten verglichen werden. Nach welchen sie zu vergleichen sind, welche Gesichtspunkte die eigentliche Materie des Schließens sind, wird erst in den Urteilen ausgesprochen.

Die Bestandteile der materia *remota* oder die drei Begriffe führen verschiedene Namen. Jene zwei Begriffe, deren Verhältnis zu einander ermittelt werden soll, heißen Extreme; jener Begriff, der zwischen beiden vermitteln soll, heißt Mittelbegriff (terminus medius). Der Mittelbegriff führt seinen Namen wegen seines Umfanges; er soll nämlich enger als das eine Extrem, weiter als das andere sein. Jenes Extrem, das weiter als der Mittelbegriff ist, heißt majus oder terminus major, das engere heißt minus oder terminus minor. Es sei ein Beispiel: der Flatterhafte macht Verstöße; die Jugend ist flatterhaft; die Jugend macht Verstöße. Der weiteste Begriff (term. major oder extremum majus) ist „Verstöße machen"; nicht bloß die Jugend tut es, nicht bloß der Flatterhafte. Mittelbegriff ist „der Flatterhafte"; er ist enger als „Verstöße machen", er ist weiter als „Jugend", auch mancher Alte bleibt flatterhaft; Jugend ist im Vergleich zu den beiden anderen Begriffen der engste.

Die Bestandteile der materia *proxima* oder die drei Urteile erhalten ihre Bezeichnungen im Anschluß an die materia remota. Die beiden Urteile, aus welchen eine neue Wahrheit gefolgert werden soll, heißen zusammen Prämissen oder Antezedens (πρότασις); die neue Wahrheit wird Schlußsatz, conclusio, consequens (ἐπιφορά) genannt. Im Schlußsatz tritt der Mittelbegriff nicht mehr auf. Von den Prämissen heißt jene, in welcher der terminus major vorkommt, Obersatz oder major (sc. propositio) oder griechisch λῆμμα, weil sie der Satz ist, der als sicher vorausgesetzt wird, sei es, daß er durch Induktion oder durch Begriffsanalyse oder durch Mitteilung einer Auktorität erworben wurde. Um einen Schluß zu ermöglichen, muß noch ein weiterer Satz hinzugenommen werden,[1]) der darum Subsumption oder πρόσληψις genannt wird. Weil der terminus minor in ihm vorkommt, heißt er minor (sc. propositio) oder Untersatz.

II. Form des Syllogismus. Wir müssen hier vorausschicken, daß wir nicht vom objektiven Schlusse reden. Darunter versteht man etwas Objektives, dem Akt des Schließens Vorausgehendes, nämlich die

1) Aristoteles 41 a 2 ff.

Tatsache, daß zwei conc. objectivi auch unter sich übereinkommen, wenn sie mit demselben dritten übereinkommen. Das Wesentliche dabei vom Standpunkt der Begriffe aus sind nicht die objektiven Begriffe selbst, auch nicht ihre Übereinstimmung, sondern die objektive Notwendigkeit, mit der zwei Begriffe übereinstimmen müssen, formell weil und insofern sie unter sich übereinstimmen, die Notwendigkeit, mit welcher der dritte Begriff aus dem ersten den zweiten durch Einwohnen erzeugt, z. B. die Flatterhaftigkeit, welche der Jugend einwohnt, erzeugt in ihr, daß sie Verstöße begeht.

Vom Standpunkt der Urteile aus ist Wesen des objektiven Schlusses die Notwendigkeit, mit welcher die objektiven Prämissen den objektiven Schlußsatz einschließen, ohne und vor allem Schließen, derart, daß jeder den Schlußsatz aus ihnen ziehen kann, ja wenn er die Vordersätze vergleicht und ihre Konsequenzen ziehen will, gerade ihn und keinen andern daraus ziehen muß. Kurz es ist der objektive und notwendige Konnex zwischen Prämissen und Schlußsatz (consequentia, ae).[1] Der Schlußsatz selbst (consequens, — entis) hingegen ist nicht Wesen des objektiven Schlusses.

Wir sehen, Bestandteile oder Materie des objektiven Syllogismus sind objektive Begriffe und objektive Urteile; Materie des Schlußaktes aber, des subjektiven oder formellen Schlusses, sind subjektive Begriffe und Urteile.

Wir haben nur vom subjektiven Syllogismus zu handeln. Das Wesen oder die Form des Schlußaktes ist die Einsicht, das Erkennen des Schlußsatzes in und durch die Erkenntnis der Prämissen. Nicht die Erkenntnis des Schlußsatzes schlechthin ist ein Syllogismus, sondern das *inferre* oder das Erzeugen des Schlußsatzes infolge der Erkenntnis der Vordersätze. Der actus inferendi, das „Ziehen" des Schlußsatzes ist das Wesen des Syllogismus. Wer darum einen fertigen Syllogismus, diesen objektiven Gedankenausdruck, bloß betrachtet und den objektiven Zusammenhang zwischen Prämissen und Nachsatz bloß einsieht, der macht ebenfalls keinen Syllogismus (non syllogizat), denn er besitzt ja schon den Nachsatz, statt ihn zu „ziehen".

Im strengen Sinn ist der Syllogismus nicht eine Reihe von Denkakten, so wenig als das Urteil, sondern ein einziger. Explicite wird bloß ein einziger Akt der Zustimmung gegeben, nämlich der der Folge des Schlußsatzes aus den Prämissen. Implicite wird damit allerdings auch jeder einzelnen Prämisse und dem Schlußsatz zugestimmt, oder besser diese Zustimmung wird „betätigt" in der Folgerung.

Nennt man bereits die Einsicht und Zustimmung, welche in unserem Geiste bei Aussprache des Obersatzes vorhanden ist, und die neue Einsicht

[1] Dieser objektiven Notwendigkeit, dem objektiven „ergo" kommt Realität ähnlich zu wie der objektiven Kopula. Vergleiche S. 56 ff.



bei Aussprache des Untersatzes, Teile des Schließaktes, dann besteht das Schließen aus mehreren Akten, und es ist ein Fortschreiten von einem Akt zu einem anderen und dritten. Allein im strengen Sinn ist Akt des Schließens bloß jener geistige Vorgang, den wir sprachlich mit „also" oder „ergo" ausdrücken. In ihm liegt das Wesen des Syllogismus. Vorausgehen mußte ja die absolute Zustimmung zu jeder Prämisse, aber dies war noch nicht Syllogismus. Ebenso wird mit „ergo" die Zustimmung zu den Prämissen wiederholt, aber bloß insofern sie Prämissen oder Erkenntnismittel sind, und darum bloß soweit, als ich eben jedem Erkenntnismittel zustimme, insofern ich aus ihm eine Erkenntnis vermittle, insofern ich folgere.

Hat ein Syllogismus eine derartige Form, daß derjenige, welcher die Prämissen setzt, logisch oder durch die Einsicht gedrängt ist, den Schlußsatz zu setzen, so hat ein solcher Syllogismus die richtige, wahre und echte Form eines Syllogismus, jene Form, die ein Syllogismus haben muß, damit er ein Syllogismus ist. Man sagt, ein solcher Syllogismus sei formell wahr. Ob er auch seinem Inhalt nach wahr ist, d. h. ob jede Prämisse für sich wahr ist und darum auch der Schlußsatz, absolut genommen, ist damit noch nicht gesagt. Es kann ja ein Satz, ein wahrer „Schluß"satz d. h. ein wahrhaft „erschlossener" Satz sein, ohne seinem Inhalt nach wahr zu sein.

Allerdings ist die Schlußform teleologisch darin begründet, daß mit ihr die objektive Wahrheit erreicht wird. Allein sie garantiert bloß dafür, daß im Schließen als solchem nichts gelegen ist, was ihrer objektiven Brauchbarkeit Eintrag täte, nicht aber garantiert sie für die Prämissen, absolut genommen, oder für das, was vorausgeht. Darum müssen auch, um die Schlußform für die Wissenschaft brauchbar zu machen, noch manche Bedingungen erfüllt werden, die später zu besprechen sind.

Falls wir formelle und materielle Wahrheit in Betracht ziehen, gelten im allgemeinsten die Regeln:

Ist die wahre Schlußform eingehalten und sind zugleich die beiden Prämissen objektiv richtig, dann ist auch der Schlußsatz objektiv wahr; umgekehrt: ist der Schlußsatz inhaltlich falsch, aber die richtige Schlußform gewahrt, dann muß eine der Prämissen falsch sein.

Hingegen kann bei Einhaltung der syllogistischen Form und bei Falschheit einer oder beider Prämissen doch ein wahrer Schlußsatz sich ergeben. Z. B. alles Sterbliche ist geistig; die menschliche Seele ist sterblich; folglich ist die menschliche Seele geistig; oder: Jede Tugend ist ein Gut; die Gesundheit ist Tugend; folglich ist die Gesundheit ein Gut. — In beiden Syllogismen ist der Schlußsatz materiell richtig, obschon im ersten beide Prämissen, im letzteren wenigstens eine falsch ist. —

Der Grund ist leicht einzusehen. Es kann ein Mittelbegriff unter einen Begriff subsumiert werden, unter welchen er nicht zu subsumieren wäre; nun wird aber unter den Mittelbegriff selbst wieder ein anderer subsumiert, der zwar nicht unter den Umfang des Mittelbegriffs, aber unter den Umfang des term. major zu stellen ist. Gerade aber weil er fälschlich unter den Mittelbegriff und dieser fälschlich unter den major gesetzt wird, setzt ihn der Schließende materiell und formell richtig unter den terminus major.[1])

Oft begreift ein term. major unter seinem Umfang nicht bloß eine bestimmte Art von Subjekten, sondern noch andere Arten. Fälschlich wird dann eine dieser anderen Arten mit der ersteren identifiziert und darum im Schlußsatze unter den Umfang jenes terminus major gesetzt; offenbar geschieht dies formell und materiell richtig, obschon eine Prämisse falsch ist.[2])

Daraus ergibt sich: aus der Falschheit einer oder beider Prämissen kann nicht auf die Falschheit des Schlußsatzes, und aus der Wahrheit des Schlußsatzes nicht auf die Wahrheit beider oder einer Prämisse geschlossen werden.

B. Reduktives Prinzip des Syllogismus.

1. Die Formel, welche in jedem Syllogismus sich mit einem bestimmten Inhalt verschmilzt, aber an sich von jeder Materie befreit ist, heißt: „Was alle sind, ist auch der einzelne". In Gesetzesform und logisch statt ontologisch ausgedrückt lautet das reduktive Prinzip des Syllogismus: „Was du von allen behauptest, mußt du auch vom einzelnen anerkennen." Z. B. behauptest du von allen Menschen, sie seien sterblich, so mußt du dies auch dem Petrus zugestehen.

Man hat dieses Gesetz dictum de omni genannt; es ist nur eine Modifikation vom Gesetz der Identifizierung. Sollst du das als A Aufgefaßte als A anerkennen, so mußt du auch vom einzelnen anerkennen, was du von allen behauptet hast. Ein Prädikat von einem einzelnen nicht anerkennen, heißt, es nicht von allen distributiv behaupten; oder ein Prädikat von allen behaupten und von einem einzelnen nicht anerkennen, heißt, es von einem bestimmten einzelnen behaupten und von demselben nicht anerkennen.

Der negative Schluß beruht auf dem Grundgesetze: „was du allen absprichst, sollst du auch dem einzelnen absprechen". Sprichst du allen Seelen die Sterblichkeit ab, dann mußt du sie auch deiner eigenen aberkennen.

Im Gegensatz zum dictum de omni wird das Prinzip des negativen Schlusses dictum de nullo genannt.

---

[1] Cf. das erste Beispiel. Unter „geistig" steht nicht „sterblich" (Mittelbegriff), und „Seele" steht auch nicht unter „sterblich", aber doch unter „geistig".

[2] Im zweiten Beispiel begreift „Gut" nicht bloß „Tugend" unter sich, sondern auch „Gesundheit".



Verläßt man den Gesichtspunkt der Subsumption, unter welchem allein Aristoteles den Syllogismus behandelt hat, und faßt man die Prädikation ins Auge, so könnte das reduktive Prinzip des Syllogismus noch mannigfach formuliert werden. Z. B.: Nota notae rei est nota rei ipsius, oder: praedicatum praedicati est praedicatum subjecti.

2. Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit für die Anfänger liegt darin, das reduktive Prinzip von einem syllogistischen Obersatz zu unterscheiden. Wer diese Unterscheidung nicht festhält, kommt infolge dessen auch in Versuchung, die Induktion, wie es häufig geschieht, in einem Syllogismus aufgehen zu lassen, die induktive Form nicht als eine ursprüngliche und originelle neben dem Syllogismus anzuerkennen. Wir wollen den Unterschied beider darstellen.

Unter dem Obersatz eines Syllogismus versteht man ein Urteil, in dessen Umfang das Schlußurteil enthalten ist. Beide verhalten sich wie subalternierendes und subalterniertes, beide haben die gleiche Materie (gleiches Subjekt und gleiches Prädikat) und nur verschiedenen Umfang, der bekanntlich am Subjekte gemessen wird. Z. B. alle Menschen sind sterblich — Petrus (= dieser Mensch) ist sterblich. Der Untersatz (Petrus ist ein Mensch) besagt, daß das Subjekt des Schlußsatzes wirklich von gleicher Materie ist wie das Subjekt des Obersatzes, d. h. unter dem Umfang des Subjektes des Obersatzes begriffen ist.

Insbesondere halte man darnach fest, daß das Prädikat des Schlußsatzes genau dasselbe ist wie das Prädikat des Obersatzes; nicht ist das Prädikat des Schlußsatzes etwa inhaltlich näher bestimmt als das Prädikat des Obersatzes. Der Schlußsatz geht darum niemals bezüglich des Inhalts über den Obersatz hinaus. Daraus folgt auch, daß das, was im Schlußsatz ausgesagt wird (Prädikat), nicht vom Untersatz, sondern gerade vom Obersatz abhängt. Der Untersatz bezeichnet nur einen neuen Begriff, der unter dem Umfange des Subjektes des Obersatzes steht. Eben daraus ergibt sich wieder, daß der Untersatz seiner Materie nach ein ganz bestimmter sein, d. h. sich nach der Materie des Obersatzes richten muß. Der Obersatz bestimmt demnach nicht, daß aus einem beliebigen Untersatz ein beliebiger, nur dem Untersatz entsprechender Schlußsatz folgt; kurz der Obersatz begründet nicht bloß, daß der Schlußsatz folgt, sondern er bestimmt auch seine Materie. Damit haben wir den syllogistischen Obersatz genau charakterisiert.

Gänzlich verschieden von ihm ist das reduktive syllogistische Prinzip, d. h. das Prinzip, welches die syllogistische Form begründet, welches die letzte Stütze des „ergo“ ist, mögen Prämissen und Schlußsatz von welchem Inhalt nur immer sein. Um dies zu zeigen, betrachten wir nochmals den Syllogismus: „Alle Menschen sind sterblich, — Petrus ist

ein Mensch. — folglich ist Petrus sterblich." Würden wir fragen, warum der Schlußsatz so bestimmt geartet ist, so wäre zu antworten: weil die Begriffe im Obersatz so bestimmt sind, weil das Subjekt des Obersatzes gerade „Mensch" und nicht anders lautet, das Prädikat aber „sterblich" und nicht anders heißt. Allein danach fragen wir beim reduktiven Prinzip nicht, sondern wir fragen: warum **folgt** der Schlußsatz? Der Grund hierfür muß in allgemeinen Eigenschaften der Prämissen liegen, die nicht bloß dieser Materie zukommen; sonst könnte aus anderer Materie keine Ableitung statthaben. Diese allgemeinen Eigenschaften, welche der Grund für die Möglichkeit der Ableitung bei jeder Materie sind, liegen darin, daß die Begriffe einmal bezüglich ihres Umfanges in einem bestimmten Verhältnis stehen, dann bezüglich ihres Inhaltes, der sonst beliebig sein kann, übereinstimmen. Die Eigenschaften, welche Grund der Ableitung sind, sind also rein logische und formale Momente und sie bilden das reduktive Prinzip. Wir sprechen sie im Satze aus: was von allen gilt, gilt auch vom einzelnen.

Um den Unterschied zwischen syllogistischem Prinzip und syllogistischem Obersatz noch augenfälliger zu machen, setzen wir ersteres einmal nach Art eines Obersatzes dem ganzen Syllogismus vor und sagen:

Was von allen gilt, gilt auch vom einzelnen; atqui: „alle" seien „alle Menschen"; der „einzelne" sei „Petrus"; „was von allen gilt", sei „sterblich". In diesem Fall gilt auch von Petrus, daß er sterblich ist.

Nun vergleichen wir den früheren echten Syllogismus und diesen scheinbaren. Dabei bezeichnen wir jenen als ersten, den letzteren als zweiten. Wir finden: 1. Im zweiten sind die beiden Prämissen des ersten Untersatz; 2. im ersten Syllogismus hat der Schlußsatz dasselbe bestimmte Prädikat wie der Obersatz; im zweiten aber ist das Prädikat des Schlußsatzes inhaltsreicher, determinierter als jenes in seinem Obersatz. 3. Der Obersatz des zweiten Syllogismus bleibt immer derselbe, man mag irgend welchen Untersatz und entsprechenden Schlußsatz einsetzen. Dagegen im ersten Syllogismus ist der Obersatz von ganz bestimmter Materie, zu der nur ein ganz bestimmter Untersatz gesetzt werden darf. Jeder echte Syllogismus hat einen ganz bestimmten Obersatz und jeder darum einen anderen. 4. Im zweiten Syllogismus ist darum der Schlußsatz seiner Materie nach nicht aus dem Obersatz genommen, sondern aus seinem Untersatz. Der Obersatz gibt bloß den Grund an, warum man aus dem Untersatz den Schlußsatz ziehen kann. Hingegen im echten Syllogismus ist der Schlußsatz seiner Materie nach aus dem Obersatz.

Daraus folgt: der zweite Syllogismus ist kein Syllogismus und sein „Obersatz" ist kein syllogistischer Obersatz; er wird vielmehr reduktives Prinzip genannt, weil er die Begründung für das „ergo" ist und zwar für jedes, mag die Materie sein wie immer. Aus dem reduktiven Prinzip wird

keine Materie heraus genommen, weil keine darin enthalten ist, sondern auf das Prinzip wird die Materie appliziert, auf die erste Hälfte desselben die beiden Prämissen als sogenannter Untersatz, auf die zweite Hälfte die Konklusion. Prämissen und Konklusion hängen dann so zusammen, wie Vorder- und Nachsatz des Prinzips. — Unter das Prinzip wird nicht ein Urteil „subsumiert"; sondern das Prinzip wird mit der Gesamtmaterie eines ganzen Syllogismus „ausgefüllt". Das Prinzip gibt den Zusammenhalt für diese Materie, es ist das Band, das einen partikulären Satz an einen allgemeinen als Konsequenz des letzteren knüpft, mögen beide von welchem Inhalt nur immer sein. Der syllogistische Obersatz und das syllogistische Prinzip verhalten sich daher wie materielles und formales Prinzip.

3. Nachdem wir das Wesen des syllogistischen Obersatzes kennen gelernt haben, läßt sich nun leicht zeigen, daß das induktive Denken nicht ein syllogistisches, sondern eine originelle Denkweise ist, sogar in seinem innersten Wesen. Die Induktion könnte bloß dann auf einen Syllogismus zurückgeführt werden, falls man das reduktive Prinzip der Induktion zu einem syllogistischen Obersatz machen könnte, zu welchem die induktiven Prämissen den Untersatz bildeten. Allein dies ist unmöglich, wie eine kurze Erwägung ergibt.

Wie früher gezeigt wurde, ist das Kausalitätsgesetz das reduktive Prinzip, auf Grund dessen die bestimmte Ursache einer Erscheinung induktiv gefunden wird. Das Kausalitätsgesetz kann hierbei nach Zweckmäßigkeitsgründen verschieden angewendet und darum mannigfach formuliert werden. Z. B.: Was allein immer von einer Erscheinung begleitet ist und allein immer die Erscheinung begleitet, das ist Ursache dieser Erscheinung.

Versuchen wir es, dieses Urteil als syllogistischen Obersatz zu gebrauchen und setzen wir darunter etwa als Minor und Schlußsatz: atqui der Genuß dieser Speise allein ist immer von dieser Erkrankung begleitet und begleitet allein immer diese Erkrankung. Ergo ist der Genuß dieser Speise Ursache dieser Erkrankung.

Ein oberflächlicher Blick zeigt, daß der Schlußsatz in seinem Prädikat über den Obersatz hinausgeht. Statt „Ursache der Erscheinung" sagt die Konklusion „Ursache der Erkrankung". Statt der Erscheinung im allgemeinen ist eine bestimmte Erscheinung genannt. Damit ist schon konstatiert, daß der Obersatz kein syllogistischer ist. — Der Schlußsatz folgt nur, wenn in dem Untersatz noch eingefügt wird: „und diese Erkrankung ist eine Erscheinung". Dann folgt aber der Schlußsatz, soweit er sich materiell von anderen Schlußsätzen unterscheidet, die mittels des Kausalitätsgesetzes gefunden werden, einzig und allein aus dem Untersatz. Der Obersatz gibt bloß an, warum der Schlußsatz aus dem Untersatz, nicht welcher Schlußsatz folgt.

4. Noch einen Punkt müssen wir hier besprechen. Wir sagten immer, das reduktive Prinzip werde auf eine bestimmte Materie angewendet, während ein eigentlicher syllogistischer Obersatz diese Materie enthält. Wer sagt uns nun, ob und wie und welches reduktive Prinzip angewendet werden muß?

Das reduktive Prinzip selbst gibt auf keinen Fall an, warum es auf eine bestimmte Materie angewendet werden darf, sondern warum ein bestimmter Schlußsatz aus den Prämissen „folgt". Nur dafür ist es selbst der letzte Grund. Das dictum de omni besagt mir nicht, daß ich es auf die Begriffe: Mensch, sterblich, Petrus, anwenden darf, sondern es besagt, daß bei einer Anwendung aus den Sätzen: „alle Menschen sind sterblich" und „Petrus ist ein Mensch", folgt: „Petrus ist sterblich." Ebenso sagt mir das Kausalitätsgesetz nicht, daß die Erkrankung eine Erscheinung ist, d. h. etwas, was zu existieren anfängt, ferner besagt es mir nicht, daß der Genuß dieser Speise immer die Erkrankung begleitet, sondern es besagt mir bloß, daß, wenn ich auf „Erkrankung" den Begriff „Erscheinung", auf „Genuß dieser Speise" den Begriff der „steten Begleitung" anwende, dann muß ich auch auf „Genuß dieser Speise" den Begriff „Ursache" anwenden. Wollten wir aber auch die Berechtigung dieser Anwendung in einer Formel aussprechen, so könnten wir etwa sagen: Allgemeine Verhältnisse sind in der Objektivität gegeben und zwar materiell bestimmt, darum dürfen wir sie auch subjektiv oder im Denken materiell bestimmt aussprechen, wir dürfen sie anwenden. Diese Formel für die Anwendung eines reduktiven Prinzipes darf jedoch durchaus nicht mit dem reduktiven Prinzip selbst verwechselt werden, um nicht den Unterschied zwischen Induktion und Syllogismus abermals zu verwischen.

Jemand könnte nämlich einwenden: „die Anwendung eines reduktiven Prinzips, z. B. des Kausalitätsgesetzes (bei Induktion), erfolgt nach dem Grundsatz: was in abstracto gilt, gilt auch in concreto; das Abstrakte verhält sich aber zum Konkreten wie das Allgemeine zum Besonderen, folglich geschieht die Anwendung des Kausalitäsgesetzes (Prinzip der Induktion) nach dem Grundsatz: was von allen gilt, gilt auch von einzelnen, also nach dem Prinzip: dictum de omni (Prinzip des Syllogismus). Die Induktion ist damit keine eigene Denkform, und kann auf den Syllogismus zurückgeführt werden".

Dagegen ist zu bemerken: a) Prinzip der Induktion sebst ist nicht der Satz: „das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ist gültig", sondern der Satz: „jede Ursache hat ihre Wirkung"; b) die Induktion selbst schließt nicht, das Kausalitätsgesetz sei in diesem bestimmten konkreten Fall gültig, sondern, diese bestimmte Erscheinung habe diese bestimmte Ursache. Würde die Induktion aussprechen, „das Kausalitätsgesetz ist in diesem Fall gültig", und wäre Prinzip: „das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ist

gültig", dann wäre freilich Prinzip der Induktion das dictum de omni; wir hätten eine Subsumption, einen Syllogismus. Dem ist aber nicht so. Von Gültigkeit oder Nichtgültigkeit des Kausalverhältnisses ist in der Induktion gar keine Rede. Nicht diese Gültigkeit ist das gesuchte Prädikat, sondern ein bestimmtes Ding als Ursache einer bestimmten Erscheinung.

Die Induktion ist darum in sich und in ihrem Prinzip eine wesentlich andere Denkform als der Syllogismus.

Anmerkung. Ähnlich ließe sich zeigen, daß das Prinzip des ausgeschlossenen Mittleren und der Zusammenfassung, die in der Induktion zur Anwendung gelangen (Seite 111 ff.), keinesfalls syllogistische Obersätze sind.

C. Natürliche Entstehung eines Syllogismus.

1. Nehmen wir an, wir hätten das Urteil: „alle Menschen sind sterblich." Der logische Zug unseres Geistes veranlaßt uns zur Frage: warum? Die Antwort lautet: „weil alle Menschen zusammengesetzte Lebewesen sind." Darauf drängt es uns zur weiteren Frage: „inwiefern soll der Umstand, daß alle Menschen zusammengesetzte Lebewesen sind, der Grund sein, daß sie sterblich sind?" Die neue Antwort lautet: „weil ja alle zusammengesetzten Lebewesen sterblich sind."

Den ersten Satz: „alle Menschen sind sterblich", das „daß" hiefür, die Tatsache selbst, wissen wir durch Mitteilung einer Auktorität oder durch eine Induktion. Den zweiten Satz: „alle Menschen sind zusammengesetzte Lebewesen" leiten wir nicht aus dem ersten ab, wir stellen nicht den ersten auf, um den zweiten zu finden. Der erste ist bloß die Ursache, daß der zweite uns zum Bewußtsein kommt. Den Inhalt des zweiten erkennen wir bereits anderswoher, nämlich auch durch Mitteilung oder Induktion. Endlich wollen wir auch den Inhalt des dritten nicht von den beiden ersten ableiten. Auch er taucht bloß gelegentlich der beiden ersten Sätze in unserem Geiste auf, nachdem er schon früher anderswoher erworben war.

Aber woher stammt das „weil", welches den zweiten Satz mit dem ersten verknüpft? Die Zusammengesetztheit ist der allgemeine Grund für die Sterblichkeit; dieser Grund kommt dem Menschen zu, darum auch die Folge des Grundes. Fragen wir uns, wie dieser Zusammenhang ausgedrückt ist, so finden wir: „Mensch" ist als Subjekt unter den Umfang von „zusammengesetzt" gestellt, letzteres unter den Umfang von „sterblich", damit ist von selbst auch „Mensch" unter den Umfang von „sterblich" gesetzt.

Oder wir können sagen: der erste Satz („alle Menschen sind sterblich") ist der subalternierte zum dritten („alle zusammengesetzten Lebewesen sind sterblich"), wie der zweite („alle Menschen sind zusammengesetzte Lebewesen") besagt, und darum ebenso wahr wie der dritte.

Der dritte enthält den Grund für den ersten; daß dieser Grund für den ersten Satz gilt, besagt der zweite.

Es wurde schon bemerkt, daß in diesem Fall der zweite nicht seinem Inhalt und seiner Wahrheit nach vom ersten, und der dritte nicht von dem ersten und zweiten zusammen abgeleitet wird, am wenigsten besagt dies das Wort „weil".

Einen Grund kann ich erst angeben, wenn ich weiß, daß er der Grund ist. Daraus ergibt sich, daß das dritte Urteil uns früher bekannt sein muß, als das zweite Urteil mit dem ersten durch „weil" verknüpft wird. Und wiederum der erste Satz kann als gewiß, d. h. als begründet erst ausgesprochen werden, wenn ich den Grund für ihn kenne. Der erste Satz hat erst wissenschaftlichen Wert, falls ich den zweiten besitze, und der zweite kann dem ersten nicht eher wissenschaftlichen Wert geben, als bis ich weiß, daß der zweite den Grund des ersten enthält, kurz bis ich den dritten Satz besitze.

Ist darum auch die Reihenfolge, in welcher in unserem Geiste eine schon vorhandene Erkenntnis nach der andern aufsteigt, diese: „alle Menschen sind sterblich, weil sie zusammengesetzt sind; denn alle zusammengesetzten Lebewesen sind sterblich", so gibt doch immer erst der nachfolgende Satz dem vorausgehenden seine Bedeutung, und es ist darum die Reihenfolge der Sätze nach ihrer „logischen Wirksamkeit aufeinander" die umgekehrte: „alle zusammengesetzten Lebewesen sind sterblich; die Menschen sind zusammengesetzte Lebewesen; folglich sind sie sterblich".

Da Aristoteles und die ihm folgenden Logiker die Denkakte unter allen Umständen nicht nach ihrem Entstehen, nach ihrem psychologischen Werdegang, sondern nach ihrer logischen Bedeutung, nach ihrer logischen Reihenfolge und begrifflichen Abhängigkeit betrachteten, oder so wie sie nach den Gesetzen der Logik, nicht nach den Gesetzen unseres Erkenntnisvermögens aufeinander folgen, so hat für diese Logiker der obige Schluß nur die zweite Form: „Alle zusammengesetzten Lebewesen sind sterblich; die Menschen sind zusammengesetzte Lebewesen; also sind die Menschen sterblich."

2. Es gibt indes noch eine zweite Art, wie ein Syllogismus entstehen kann. Nehmen wir an, wir besäßen den Satz: „alle Menschen sind sterblich." Es liegt nicht bloß ein logischer Zug in unserem Geiste, der uns zur Frage drängt: „warum?", sondern auch ein anderer, der uns zu fragen veranlaßt: „Was hat diese Wahrheit für Konsequenzen? Findet sich im Schatze unserer Erkenntnisse keine solche, die in Verbindung mit der ersten eine dritte Erkenntnis logisch erzeugt?"

Kommt es auf diese Weise zur Bildung eines Syllogismus, so wird dadurch nicht bloß ein Satz aus einem früheren begründet, auf ihn reduziert, sondern es wird als Schlußsatz eine neue materielle Erkenntnis hervorgebracht. So besonders in formalen Wissenschaften, wie in der Mathematik. Wer einen Ofen setzen läßt und dabei vorsichtig zu Werke

gehen will, berechnet den Kubikinhalt des zu erwärmenden Zimmers. Er benützt die bekannte Formel als ersten Satz; im zweiten Satz gibt er Breite, Länge und Höhe seines Zimmers an; multipliziert er die Zahlen nach Anweisung des Obersatzes, so hat er eine neue bestimmte konkrete Wahrheit gefunden, eine Wahrheit, die ihm vor der Rechnung keineswegs bekannt war. In diesem Fall hat der entstehende Syllogismus unmittelbar die „logische" Form.

Zweites Kapitel.

Regeln in bezug auf die Materie des Syllogismus, wie sie aus seinem Wesen folgen.

Das Wesen des Syllogismus, das wir eben kennen gelernt haben, verlangt auch von der Materie Erfüllung mancher Bedingung. Und zwar muß die Materie verschiedene Bedingungen erfüllen, damit sie überhaupt Trägerin der syllogistischen Form, kurz syllogistische Materie ist; dann muß sie Bedingungen erfüllen, damit sie in Verbindung mit der Form Organ der Wissenschaft werden kann.

Diese beiden Arten von Bedingungen werden wir untersuchen. Selbstverständlich kann es sich in keinem Falle um inhaltliche Bestimmtheit der Materie handeln, sondern bloß um logische, um Eigenschaften der Begriffe, in welche die Materie, mag sie von welcher Beschaffenheit immer sein, aufgenommen wird.

A. Eigenschaften, welche einer Materie zukommen müssen, damit sie Trägerin der syllogistischen Form sein kann.

I. Für die *materia* **remota** (die Begriffe oder Termini) gelten folgende Regeln:

1. Terminus esto triplex, medius majorque minorque. Damit nicht bloß dem Wortlaute, sondern auch dem Gedanken nach nur drei Begriffe vorhanden sind, muß der Mittelbegriff immer im selben Sinne gebraucht sein. Natürlich besteht kein Hindernis, daß der eine oder der andere Terminus von Nebenbestimmungen begleitet ist.

Die Regel bedarf keiner Erklärung; sie folgt unmittelbar aus dem Wesen des Syllogismus. Aus bloß zwei Begriffen kann nichts erschlossen werden, sie können höchstens, wenn ihr Verhältnis bekannt ist, in Beziehung zu einander gebracht werden.

Würde man zwei Begriffe, deren Verhältnis gesucht wird, an je einem anderen Hilfsbegriff messen, so würde daraus dieses Verhältnis nicht erkannt werden, weil wir nicht wüßten, wie sich die zwei Hilfsbegriffe zu einander verhielten. Vier Begriffe sind also auch keine passende Materie für den syllogistischen Denkprozeß.

2. Latius hos quam praemissae conclusio non vult. Wäre der

term. major oder der term. minor im Schlußsatz weiter als in den Prämissen, so würden sie im Schlußsatze in einem Umfang identifiziert, in welchem sie in den Prämissen am Hilfsbegriff nicht gemessen wurden, also in einem Sinne, in welchem ihre Übereinstimmung nicht nachgewiesen wäre.

3. Nequaquam medium capiat conclusio oportet. Der Mittelbegriff und sein Verhältnis zu den Extremen ist nicht zu ermitteln; darum darf er auch im Schlußsatz nicht stehen, sondern er muß umgekehrt vermitteln und steht darum bloß in den Prämissen, deren Aufgabe die Vermittlung ist.

4. Aut semel aut iterum medius generaliter esto. Ist der Medius nicht wenigstens einmal allgemein, so kann er wenigstens jedesmal für etwas anderes supponieren. Damit wären aber vier Termini vorhanden. Dies ist nur dann nicht möglich, wenn er singulär oder Definition ist. — Solange aber der Mittelbegriff für Verschiedenes supponieren kann, ist wenigstens die Form nicht hinreichend, daß ich entscheide, ob es wirklich der Fall ist oder nicht.

II. Für die *materia* **proxima** (die Urteile oder Sätze) ergeben sich folgende Gesetze:

1. Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur. Weiß ich nur, daß ein Stück Tuch keine 10 m, uud ein anderes ebenfalls keine 10 m lang ist, so kann ich weder folgern, daß beide gleich lang, noch daß sie beide verschieden lang sind. Beides ist möglich, keines notwendig.

2. Ambae affirmantes nequeunt generare negantem. Sind zwei demselben dritten gleich, so müssen sie auch unter sich gleich sein, sie können nicht von einander verschieden sein.

3. Nil sequitur geminis ex particularibus unquam. Zum Beweise dafür, daß wir aus zwei partikulären Prämissen keine Folgerung ziehen können, unterscheiden wir zuerst drei Hauptfälle.

a) Die beiden partikulären Prämissen seien affirmativ. Da in diesem Falle die sämtlichen Termini partikulär sind, so ist auch der Medius zweimal partikulär. Es würde die Regel verletzt: Aut semel aut iterum . . . .

b) Die beiden partikulären Prämissen seien negativ. Dann kann ohnehin nicht geschlossen werden, wie wir eben gehört: Utraque si praemissa neget . . . .

c) Die eine partikuläre Prämisse sei negativ, die andere partikuläre Prämisse sei affirmativ.

Um zu zeigen, daß auch unter diesen Umständen eine Folgerung ausgeschlossen ist, zerlegen wir diesen dritten Hauptfall wieder in vier einzelne Fälle:

α) Der Medius sei zweimal Subjekt; dann ist er auch zweimal partikulär, da beide Prämissen und folglich ihre Subjekte partikulär sind. Es kann nicht geschlossen werden; aut semel aut iterum . . . . .

β) Der Medius sei zweimal Prädikat. Auch dann ist ein Schluß nicht erlaubt, obwohl gegen den Medius nichts einzuwenden ist. Der Schlußsatz müßte nämlich in diesem Fall negativ werden und folglich sein Prädikat allgemein sein. Dieses Prädikat ist aber Subjekt im partikulären Obersatz und darum selbst partikulär. Z. B. „Manche Lebewesen sind Vierfüßler, manche Tiere sind keine Vierfüßler, folglich sind manche Tiere keine Lebewesen." Der Schlußsatz verstößt also gegen die Regel: Latius hos quam ....

γ) Der Medius sei Subjekt in der negativen partikulären Prämisse und Prädikat in der affirmativen partikulären Prämisse. Dann wäre gegen die bekannte Regel der Medius schon an und für sich zweimal partikulär.

δ) Der Medius sei Subjekt in der affirmativen partikulären Prämisse und Prädikat in der negativen partikulären Prämisse. Gegen den Medius wäre in diesem Falle nichts zu sagen, aber der Schlußsatz müßte negativ werden und darum sein Prädikat allgemein sein. Nun sind aber alle Begriffe in den Prämissen partikulär außer dem Medius in der negativen Prämisse. Z. B. „Mancher Reiche ist unglücklich; viele Leute sind nicht reich; folglich sind viele Leute nicht unglücklich." Der materiell richtige Schlußsatz folgt nicht formaliter aus den Prämissen; er verstößt gegen die Regel: Latius hos quam[1]) ....

4. Pejorem sequitur semper conclusio partem. Der mindere Teil, d. h. die mindere Prämisse ist immer die negative gegenüber der affirmativen, die partikuläre gegenüber der allgemeinen.

Zum Beweise dieser Regel sagen wir:

a) Selbstverständlich ist der Schlußsatz negativ, wenn eine Prämisse negativ ist. Ist ein Stück Tuch 10 m lang, das andere aber nicht, dann sind beide nicht gleich lang.

b) Daß auf eine partikuläre Prämisse eine partikuläre Konklusion folgen muß, ist ebenfalls leicht einzusehen.

α) Sind sowohl die universelle als auch die partikuläre Prämisse affirmativ, so ist in ihnen nur ein Terminus universell. Da nun der Medius wenigstens einmal universell sein muß, so muß der einzige universelle Begriff eben Medius werden. Für den Schlußsatz, wo der Medius nicht wiederkehren darf, bleiben nur zwei partikuläre Termini. Z. B. „Alle Menschen sind sterblich, manche Menschen besitzen eine blühende Gesundheit; folglich sind manche, die eine blühende Gesundheit besitzen, doch sterblich."

β) Ist unter den beiden Prämissen, von welchen die eine universell,

---

1) Diese, wie die übrigen Regeln setzen selbstverständlich voraus, daß man den Syllogismus als Subsumption nimmt. Vergl. dagegen Wundts öfters erwähnte „Verbindungs- und Vergleichungsschlüsse"; ferner Fraser, an essay concerning Human Understanding by John Locke, 1894, vol. II, pag. 404. Kirchmanns Übersetzung 1901², 2. Bd. Seite 309.

die andere partikulär ist, irgend eine negativ, so haben wir zwei termini universales, aber nicht mehr. Nun wird aber der Schlußsatz negativ und bedarf daher eines universellen Prädikates; der Medius muß ebenfalls einmal allgemein sein. Damit sind die zwei termini universales bereits aufgebraucht. Für ein allgemeines Subjekt im Schlußsatz haben wir in den Prämissen keinen allgemeinen Begriff mehr zur Verfügung. Z. B., „Von den Menschen lebt keiner ewig; von denen, die ewig leben, haben etwelche gesündigt; folglich sind etwelche, die gesündigt haben, keine Menschen (sondern Geister)."

B. Eigenschaften, welche der Materie des Syllogismus zukommen müssen, damit letzterer in der Wissenschaft verwendbar ist.

Selbstverständlich handelt es sich auch hier nicht um Eigenschaften, die die Bestimmtheit der Materie betreffen, sondern um Eigenschaften, die jeder Materie zukommen können, von welcher Bestimmtheit sie auch sein mag. Aus welchen notae der Inhalt der Begriffe sich zusammensetzt, ist gleichgültig.

Hingegen müssen die Prämissen schon vorher als wahr und gewiß erkannt und anerkannt sein, wenigstens dann, wenn es sich um den Abschluß und die Vollendung der Wissenschaft handelt. Handelt es sich erst um Anbahnung einer Wissenschaft, um Forschen und Suchen, so können auch Prämissen, die nur wahrscheinlich sind, die hypothetisch aufgestellt oder durch Analogie gefunden sind, wissenschaftlichen Wert besitzen. Syllogismen, die aus derartigen Prämissen folgern, heißen Wahrscheinlichkeits-Schlüsse oder -Beweise.

Sind hingegen die Prämissen als wahr und gewiß erkannt und anerkannt, so heißt der Syllogismus ein demonstrativer, eine Demonstration.

Wir fragen nach dem Verhältnis von Demonstration und Syllogismus, nach den Arten und Grenzen der Demonstration.

I. **Verhältnis von Demonstration und Syllogismus.** Wir haben natürlich in der formalen Logik nicht zu beweisen, daß irgend eine bestimmte Prämisse materiell wahr und gewiß ist; noch ob überhaupt einmal ein Urteil wahr und gewiß ist. Dies zu untersuchen, obliegt der materiellen Logik. Aber wir müssen uns hier doch fragen, was wir wenigstens voraussetzen müssen, wenn unsere Denkformen, wenn speziell die syllogistische Form, nicht eine wertlose Spielerei sein soll.

Wir haben gehört, wenigstens eine Prämisse müsse allgemein sein. Soll demnach die syllogistische Form objektiven Wert haben, so muß die allgemeine Prämisse objektiven Wert haben. Aber noch mehr, sie soll nicht bloß momentan, sondern zu allen Zeiten objektiven Wert haben. Mit

anderen Worten, die allgemeine Prämisse muß nicht bloß wahr, sondern derart sein, daß sie gar nicht anders als wahr sein kann, sie muß darum immer wahr sein. Denken wir uns die syllogistische Form auf derartige Prämissen aufgebaut, so führt sie den Namen Demonstration. Dies ist das Verhältnis von Demonstration und Syllogismus.

Wie der Syllogismus als Ganzes einen anderen Namen erhält, falls an seine Materie gedacht wird, so auch die einzelnen Bestandteile desselben.

a) Was im Syllogismus der Schlußsatz ist, ist in der Demonstration die Thesis, das zu Beweisende, das zu Ermittelnde. Ist die Thesis theoretischer Art, dann nennt man sie Theorem; ist sie praktischer Natur, Problem.

b) Was im Syllogismus Obersatz ist, ist in der Demonstration der Beweisgrund, — principium demonstrationis.

Darnach können wir die affirmative Demonstration definieren als: Begründung der materiellen Wahrheit eines Satzes aus einem schon vorher als wahr und gewiß erkannten und anerkannten Satze durch Ableitung des ersteren aus letzterem vermittels eines Syllogismus. Soll die negative Demonstration eine besondere Definition erhalten, so ist dieselbe analog zu bilden.

Mit einem demonstrativen Beweis sind häufig Lehnsätze (Lemmata), Scholien und Korollarien verbunden.

Lehnsätze nennt man jene Sätze, welche aus einer Wissenschaft in die andere herübergenommen werden, und zwar so, daß man sie nicht beweist, sondern sie als in jener Wissenschaft, der sie angehören, bereits bewiesen voraussetzt. Scholien sind Lehrsätze, welche mit der bewiesenen Thesis im inneren Zusammenhange stehen, und als solche dieser, wenn der Beweis für sie erbracht ist, angefügt werden. Korollarien endlich sind Folgesätze, welche aus der bewiesenen Thesis hervorgehen, und daher gleichfalls dieser ohne weiteren Beweis angefügt werden.

II. Arten der Demonstration. Es sind verschiedene Arten der Demonstration auszuscheiden. Die hauptsächlichsten derselben sind folgende:

1. Der apriorische und der aposteriorische Beweis (Argumentum a priori und argumentum a posteriori).

a) Ein apriorischer Beweis ist derjenige, in welchem der Beweisgrund zugleich der objektive Realgrund des zu Beweisenden ist. Ein aposteriorischer Beweis dagegen ist derjenige, in welchem der Beweisgrund nicht zugleich der objektive Realgrund des zu Beweisenden ist, sondern vielmehr, objektiv genommen, zu dem letzteren als Begründetes sich verhält. Wie nämlich aus dem objektiven Grunde auf das dadurch Begründete, so kann auch umgekehrt aus dem objektiv Begründeten auf den objektiven Grund geschlossen, und damit der Beweis für die Wahrheit des einen und des anderen erbracht werden.

b) Der objektive Realgrund kann aber zu dem dadurch Begründeten wiederum in einem doppelten Verhältnisse stehen, nämlich entweder überhaupt als Grund zur Folge, oder aber speziell als Ursache zur Wirkung. Die Priorität des Grundes zur Folge ist eine bloß metaphysische, die Priorität der Ursache zur Wirkung dagegen ist eine physische. Hält man nun diesen Gesichtspunkt fest, so können der apriorische und der aposteriorische Beweis wiederum einen zweifachen Charakter haben, nämlich:

α) Der apriorische Beweis kann
1) aus dem objektiven Grunde die objektive Folge [1]) und
2) aus der objektiven Ursache die objektive Wirkung erweisen. [2])

β) Ebenso kann der aposteriorische Beweis
1) aus der objektiven Folge den objektiven Grund [3]) und
2) aus der objektiven Wirkung die objektive Ursache erweisen. [4])

2. Der direkte oder apodiktische und der indirekte oder apagogische Beweis. (Argumentum directum seu apodicticum und argumentum indirectum seu apagogicum.)

a) Ein direkter Beweis ist derjenige, in welchem die Wahrheit einer Thesis in der Weise erwiesen wird, daß man durch die Schlußfolgerung zeigt, daß und wie die Thesis in dem Beweisgrunde der Potenz nach bereits mitgesetzt ist. Der direkte Beweis geht somit in der Schlußfolgerung rectâ viâ vom Beweisgrund zur Thesis fort; daher sein Name: „direkter Beweis". Er heißt aber auch apodiktischer Beweis, eben weil in ihm förmlich aufgezeigt wird (ἀποδείκνυται, ἀπόδειξις), daß und wie die Thesis in dem Beweisgrunde der Potenz nach schon mitgesetzt ist [5]).

---

1) Ein solcher apriorischer Beweis ist z. B. derjenige, welcher aus der Willensfreiheit des Menschen dessen Zurechnungsfähigkeit erweist, weil die Willensfreiheit der objektive Grund der Zurechnungsfähigkeit als der Folge ist, und die Willensfreiheit nur metaphysisch früher ist, als die Zurechnungsfähigkeit.

2) Als Beispiel für einen solchen apriorischen Beweis kann derjenige gelten, in welchem man aus der unendlichen Weisheit Gottes des Schöpfers die Existenz einer allgemeinen Weltordnung erweist; denn hier ist die unendliche Weisheit Gottes die Ursache der Weltordnung, diese die Wirkung der ersteren, und nimmt die göttliche Weisheit die physische Priorität vor der allgemeinen Weltordnung in Anspruch.

3) Ein solcher aposteriorischer Beweis wäre z. B. dann gegeben, wenn jemand nicht aus der Willensfreiheit die Zurechnungsfähigkeit, sondern umgekehrt aus der Zurechnungsfähigkeit die Willensfreiheit erweisen wollte.

4) Als Beispiel für einen solchen aposteriorischen Beweis kann derjenige gelten, in welchem man aus dem Dasein zufälliger Dinge das Dasein Gottes erweist, weil hier das Dasein zufälliger Dinge die Wirkung Gottes als der ersten Ursache ist.

5) Wenn man z. B. die Inkorruptibilität der Menschenseele derart erweist, daß man den Satz: „Die Seele denkt" als Beweisgrund nimmt, von diesem dann auf die Einfachheit der Seele schließt, und von dieser endlich auf deren Unauflöslichkeit in Teile (Inkorruptibilität), so ist das ein direkter Beweis.

b) Ein **indirekter** Beweis dagegen ist derjenige, in welchem die Wahrheit der Thesis aus der Falschheit ihres kontradiktorischen Gegenteiles erwiesen wird. Man setzt nämlich das kontradiktorische Gegenteil der Thesis, zieht aus ihr die falschen und absurden Folgerungen, die in ihr angelegt sind, und schließt dann daraus nach dem Grundsatze: Falsum non sequitur nisi ex falso, daß nicht jenes kontradiktorische Gegenteil der Thesis, sondern vielmehr nur diese letztere wahr sein könne. Der indirekte Beweis geht somit nicht rectâ viâ zu dem zu Beweisenden fort, sondern er macht einen Umweg, indem er zuerst die Falschheit des kontradiktorischen Gegenteils der Thesis nachweist, und erst daraus dann die Wahrheit der Thesis erschließt. Daher auch sein Name „indirekter Beweis". Er heißt auch „**apagogischer**" Beweis (Argumentum ad absurdum), eben weil er denjenigen, der die Wahrheit der Thesis leugnet, zu falschen und ungereimten Folgerungen fortführt [1]).

Vergleicht man diese beiden Beweisarten mit einander, so ist der wissenschaftliche Wert des direkten Beweises allerdings größer, als der des indirekten, weil er zugleich aufweist, **wie** und **inwiefern** die Thesis notwendig wahr sein müsse, was beim indirekten Beweise nicht stattfindet. Aber was die **Beweiskraft** beider Beweisarten betrifft, so steht in dieser Beziehung der indirekte Beweis hinter dem direkten keineswegs zurück.

3. Der **objektive** und **subjektive** Beweis (Argumentum ad veritatem und argumentum ad hominem). Der erstere geht von einem allgemein giltigen Beweisgrunde aus, und beweist daraus die Thesis, ohne Rücksicht zu nehmen auf den Bildungsstand oder auf die subjektive Anschauungsweise desjenigen, für welchen oder gegen welchen der Beweis geführt wird. Im letzteren dagegen stellt man sich auf den Standpunkt dessen, für oder gegen welchen der Beweis geführt wird, und argumentiert aus einem solchen Beweisgrunde, den er als wahr **erkennt** oder als wahr **annimmt**. Ad hominem kann man daher wiederum in zweifacher Weise argumentieren, nämlich:

a) Entweder so, daß man von solchen objektiv wahren Beweisgründen ausgeht, welche den Teilnehmern am Gespräch nach ihrem Bildungsstande einleuchtend sind, von anderen Beweisgründen aber, die ein wissenschaftliches Gepräge haben, absieht;

b) oder man argumentiert einem Gegner gegenüber ex concessis, d. h. man nimmt dasjenige, was er selbst als wahr behauptet oder zugibt, zum Beweisgrunde, selbst wenn es objektiv falsch ist. Diese Art der Be-

---

1) Wenn man z. B. die Willensfreiheit des Menschen in folgender Weise begründet, daß man sagt: Wenn der Mensch nicht frei wäre, so wäre er auch nicht zurechnungsfähig, folglich auch keines Verdienstes und keiner Schuld, keiner Belohnung und keiner Bestrafung fähig, u. s. w.; das ist aber absurd: folglich muß der Mensch einen freien Willen haben — so ist das ein indirekter, apagogischer Beweis.



weisführung hat jedoch bloß einen polemischen, nicht aber einen objektiv wissenschaftlichen Wert.

4. Haupt- und Nebenbeweise. Unter Hauptbeweis versteht man denjenigen, welcher die größte Beweiskraft für die Thesis hat, insofern er sie stringent beweist. Nebenbeweise dagegen nennt man diejenigen, welche nur dazu dienen, um im Anschluß an den Hauptbeweis die Wahrheit der Thesis noch mehr ins Licht zu stellen, indem durch sie die Thesis auch noch von anderen Gesichtspunkten aus in ihrer Wahrheit beleuchtet wird. Für sich allein also vermögen sie die Thesis nicht ausreichend zu begründen; aber in Verbindung mit dem Hauptbeweise sind sie nützlich zu dem Zwecke, um die Wahrheit der Thesis nach allen Seiten hin dem Verstande einleuchtend zu machen.

5. In Rücksicht auf das Beweisverfahren unterscheidet man zwischen progressivem und regressivem Verfahren. Beim progressiven Beweisverfahren geht man vom höchsten Beweisgrunde aus, und steigt durch die Schlußreihe zur Thesis herab. Beim regressiven Beweisverfahren dagegen beweist man die Thesis zuerst aus dem nächsten Beweisgrunde, diesen dann wiederum aus dem nächst höheren, und so fort, bis man endlich bei dem höchsten und letzten Beweisgrunde angelangt ist.

III. Die Gesetze und Grenzen der Demonstration. Beide sollen hier kurz erklärt werden.

1. Die Gesetze, welche in der Demonstration einzuhalten sind, damit sie sich formell richtig gestalte, beziehen sich teils auf die Thesis, teils auf das Schlußverfahren, teils auf den Beweisgrund.

a) In bezug auf die Thesis ist erforderlich, daß der Sinn derselben genau bestimmt werde, damit man nicht in die Lage kommt, daß man etwas ganz anderes beweist, als was zu beweisen ist. Es muß somit vor jedem Beweise der Status quaestionis genau festgestellt werden, namentlich dann, wenn die Thesis von der Art ist, daß sie an sich schon einen verschiedenen Sinn zuläßt, oder wenn die in der Thesis enthaltenen Begriffe eine Erklärung notwendig haben, um nicht mißverstanden zu werden.

b) Was das Schlußverfahren betrifft, so darf in diesem fürs erste kein Fehler gegen die Gesetze des Schlusses überhaupt vorkommen, und fürs zweite müssen alle Bestandteile des Schlusses oder der Schlußreihe ihrem Inhalte nach wahr sein. Kurz: der Beweisschluß oder die Beweisschlußreihe muß durchgehends sowohl formell, als auch materiell richtig sein.

c) In bezug auf den Beweisgrund endlich ist folgendes erforderlich:

α) Der Beweisgrund muß früher sein als das zu Beweisende, früher nämlich der Erkenntnis nach. Er muß vom Verstande bereits als wahr erkannt sein; denn er soll uns ja zur Erkenntnis der Wahrheit der Thesis, die uns noch nicht bekannt ist, führen.



β) Der Beweisgrund muß ferner **bekannter** sein, als das zu Beweisende, d. h. er muß dem Verstande näher liegen, muß ihm einleuchtender sein als das letztere. Denn wir können in unserer diskursiven Erkenntnis immer nur vom Bekannten zum Unbekannten oder zum minder Bekannten fortschreiten. Der Beweis ist ein modus sciendi, er soll uns zur Klarheit führen. Der Schlußsatz gewinnt aber bloß an Klarheit, wenn wir von einem Klareren ausgehen.

γ) Der Beweisgrund muß endlich wirklich **wahr** und **gewiß** sein. Ein zweifelhafter, ungewisser Satz kann nicht die Grundlage einer Demonstration bilden. Was aus einem ungewissen, zweifelhaften Satze erfolgt, ist ebenso ungewiß und zweifelhaft, wie dieser Satz selbst. Es kann allerdings geschehen, daß ein Satz, der als Beweisgrund gebraucht wird, in seiner Wahrheit noch nicht sicher festgestellt ist; aber dann muß er eben wiederum aus einem anderen Beweisgrunde in seiner Wahrheit erwiesen werden, und solange dieses noch nicht geschehen ist, ist der Beweis für die in Frage stehende Thesis noch nicht vollendet.

2. **Grenzen des Beweises.** Damit kommen wir nun aber von selbst auf eine weitere Frage, nämlich auf die Frage nach den **Grenzen** der Beweisführung. Es fragt sich nämlich, ob **alle** Sätze ohne Ausnahme einer Beweisführung bedürfen, um in ihrer Wahrheit einleuchtend zu werden, oder ob die Beweisführung gewisse Grenzen habe, über welche sie nicht hinausgehen kann. Wir müssen diese Frage dahin beantworten, daß die Beweisführung keineswegs eine unbegrenzte sein kann in dem Sinne, daß **alles** bewiesen werden müßte, sondern daß sie vielmehr ihre Grenze findet in gewissen Sätzen, welche durch sich selbst gewiß sind und eine Beweisführung weder brauchen noch auch zulassen.

Würde man annehmen, daß **alles** bewiesen werden müßte, um in seiner Wahrheit einleuchtend zu werden, so würde damit die Beweisführung überhaupt **unmöglich** gemacht. Jeder Beweis setzt nämlich einen Beweisgrund voraus. Ist dieser in seiner Wahrheit noch nicht völlig einleuchtend, ist er noch nicht gewiß, dann muß er, wie eben gesagt, wiederum aus einem anderen Beweisgrunde erwiesen werden. Ist dieser wiederum nicht gewiß, dann rekurriert die gleiche Forderung, und so fort ins Unendliche. Es müßte also jede Beweisführung ins Unendliche gehen. Eine Beweisführung aber, die ins Unendliche geht, ist nie fertig, nie vollendet, und ist daher auch gar keine Beweisführung mehr. Denn sie erreicht nie ihr Ziel; die Wahrheit der Thesis wird durch sie nie begründet. Wie die Definition nicht unbegrenzt sein kann, so auch nicht die Beweisführung.

3. **Die unbeweisbaren Sätze**, welche aller Demonstration zu Grunde liegen und sie ermöglichen, liegen teils auf Seite der **Erfahrung**, teils auf Seite der **Vernunft**.

a) Unbeweisbar sind fürs erste jene Sätze, in welchen eine **unmittel-**

bare Erfahrungstatsache sich ausspricht; z. B.: „Ich erinnere mich jetzt dieser Person"; „ich sehe jetzt die Sonne"; „es liegt jetzt dieses Buch vor mir", u. s. w. Diese Sätze bedürfen keines Beweises und lehnen jeden Beweis ab. Wer daran zweifeln wollte, dem könnten sie durch keinen Beweis zur Gewißheit gebracht werden.

b) Unbeweisbar sind aber auch gewisse Vernunftsätze, solche nämlich, deren Wahrheit dem vernünftigen Denken aus der Vergleichung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes unmittelbar und per se einleuchtet, wie z. B. die Sätze: „Es kann etwas zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung nicht „sein" und „nicht sein""; „das Ganze ist größer als sein Teil"; „alles hat seinen hinreichenden Grund", u. s. w.

Die unmittelbaren Erfahrungssätze begrenzen die Beweisführung nach unten, die unmittelbaren evidenten Vernunftsätze nach oben. Zwischen beiden Grenzen bewegt sich die Beweisführung. Die unmittelbar evidenten Vernunftsätze werden, insofern sie in letzter Instanz alle Beweisführung ermöglichen, *Principia* per se nota, oder Axiome, oder auch *Dignitates* genannt.

Drittes Kapitel.

Der kategorische Syllogismus, eingeteilt nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit seiner Form.

Wir forschen 1. nach dem Begriff und Prinzip der Vollkommenheit; 2. nach den Graden der Vollkommenheit.

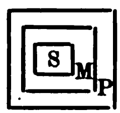
A. Begriff und Prinzip der Vollkommenheit der syllogistischen Form.

Die syllogistische Form im aristotelischen Sinn bestimmt sich nach dem Grade, in welchem sie ihrem Zwecke dient, nach dem Grade, in welchem sie ihre Materie dem Intellekte verständlich macht. Je leichter wir den objektiven Zusammenhang zwischen objektiven Wahrheiten (zwischen Antezedens und Konsequens) mit einer syllogistischen Denkform subjektiv herstellen und in uns nacherzeugen, je leichter und sicherer wir den Schlußsatz ziehen, desto mehr dient die syllogistische Form ihrem Zweck, desto vollkommener ist sie.

Dies hängt aber wiederum, formell genommen, vom Medius ab. Je mehr der Medius ein Medius, ein Mittelbegriff in bezug auf Ausdehnung ist, desto mehr erleichtert er die Subsumption. Subsumption aber ist nach Aristoteles alles Schließen.

Der Grad von Ausdehnung, welchen der Medius im Vergleich zu den Extremen hat, bestimmt wieder seine Stellung in den Prämissen, bestimmt, ob er die Stelle des Subjektes oder die Stelle des Prädikates einnimmt. Darum können wir auch sagen: die Vollkommenheit des Medius als Medius und folglich die Vollkommenheit der syllogistischen Form hängt von der Stellung des Medius in den Prämissen ab.

Endlich die bestimmte Stellung, welche der Medius in den Prämissen im Vergleich zu den Extremen einnimmt, kann in einer Figur dargestellt werden und zwar dadurch, daß der Umfang des Mittelbegriffes im Vergleich zum Umfang der Extreme bildlich dargestellt wird. Eine syllogistische Figur ist eine schlußmäßige Zusammenordnung von Mittelbegriff und Extremen. „Figura est apta extremorum cum medio ad aliquid concludendum collocatio.“ Z. B.:



Es sind soviele Figuren möglich, als der Medius gegenüber den Extremen verschiedene Stellungen in den Prämissen einnehmen kann, und weiter zurück, so vielmal verschieden der Umfang des Medius im Vergleich zum Umfang der Extreme ist. Wir können darum abermals sagen: die Vollkommenheit des Medius und der syllogistischen Form hängt davon ab, welche Figur er mit den Extremen in bezug auf Ausdehnung bildet.

Die Vollkommenheit des syllogistischen Verfahrens hängt also von der Leichtigkeit und Sicherheit ab, die ihm zukommt. Daneben besteht ein zweites Prinzip. Das syllogistische Verfahren wird um so vollkommener sein, je mehr es den Zwecken der Wissenschaft, der Erkenntnis gerecht wird. Ein syllogistisches Verfahren, das nicht bloß partikuläre, sondern allgemeine, nicht bloß negative, sondern positive Erkenntnis vermittelt, wird vollkommener, brauchbarer sein, als jenes, das wenn auch allgemeine, doch nur negative Sätze erzeugt, und letzteres vollkommener als jenes, das uns zur Partikularität führt. [1])

B. Grade der Vollkommenheit in der syllogistischen Form.

Wir fragen uns zuerst, wie vielfach der Medius in bezug auf Umfang sich von den Extremen unterscheiden kann, oder, was dasselbe ist, welche Stellungen in den Prämissen er einnehmen und darum welche Figuren er mit den Extremen bilden kann. Dann betrachten wir die Vollkommenheit der Figuren selbst.

I. **Figuren.** — Erste Figur. In der ersten Figur ist der Mittelbegriff enger als das weitere Extrem und weiter als das engere Extrem. Er ist dann Subjekt im Obersatz und Prädikat im Untersatz. Mit den Extremen bildet er quantitativ die Figur $S < M < P$. [2]) Z. B. Jede Tugend ist lobenswert; die Gerechtigkeit ist eine Tugend; die Gerechtigkeit ist lobenswert.

1) Aristot. 85 a 13 ff.

2) S = Subjekt des Schlußsatzes; P = Prädikat desselben; M = Mittel- oder Hilfsbegriff (medius).

Die erste Figur, wie natürlich jede andere, besteht aber nicht bloß aus drei Begriffen, sondern aus drei Urteilen. Nimmt nun auch in der ersten Figur jeder Begriff immer dieselbe Stellung oder dieselbe relative Weite ein, so können doch die Sätze noch verschieden sein in bezug auf Quantität und Qualität. Ist auch der Mittelbegriff immer von mittlerer Weite, so können doch die Prämissen allgemein, oder partikulär, affirmativ oder negativ sein.

Freilich können die Prämissen nicht von beliebiger Quantität oder von beliebiger Qualität sein; z. B. können nicht beide partikulär und nicht beide negativ sein. Die Prämissen müssen qualitativ und quantitativ jene allgemeinen Regeln einhalten, die wir für sie oben (Seite 149 f.) aus dem Wesen des Syllogismus abgeleitet haben.

Eine derartige Bestimmtheit der Prämissen in Qualität und Quantität, daß eine Folgerung gezogen werden kann, heißt syllogistischer Modus. „Modus syllogisticus est complicatio praemissarum secundum determinatam quantitatem et qualitatem ad colligendam conclusionem."

Würden wir aufzählen, wie vielfach verschieden die Prämissen eines Syllogismus der ersten Figur quantitativ und qualitativ bestimmt oder modifiziert sein können, so würden wir sechzehn verschiedene Möglichkeiten entdecken. Allein eine Prüfung derselben an den allgemeinen Regeln für die Prämissen (Seite 149 f.) würde uns lehren, daß nur vier dieser absoluten Möglichkeiten die wahre syllogistische Form an sich tragen und darum syllogistische Modi sind, daß nur mit vieren eine Konklusion gezogen werden kann.

Um dieselben stets gegenwärtig zu haben, hat man sie in eine Formel gebracht. Wie mathematische Formeln zu konkreten Berechnungen festgestellt und nicht jedesmal neuerdings abgeleitet werden, so wäre es zwecklos, jedesmal, um die tauglichen Modi der ersten Figur zu kennen, alle sechzehn Möglichkeiten zu prüfen. Die hiehergehörigen logischen Formeln sind in Verse gefaßt, angeblich seit Petrus Hispanus, der ein Zeitgenosse des seligen Albertus Magnus, des hl. Thomas, des hl. Bonaventura und Roger Baco war und mit Papst Johann XXI. identisch sein soll.[1])

Der Vers für die Modi der ersten Figur lautet: Barbara, Celarent, Darii, Ferio.[2])

---

1) Vergl. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom, 1897, Seite 130 ff. Ein Unbekannter hat die Schrift des Petrus († 1277) ins Griechische übersetzt. Spätere haben die Übersetzung für das Original gehalten und es dem Psellus in Konstantinopel († 1079) zugeschrieben.

2) Wir geben hier sogleich die Verse für die Modi sämtlicher vier Figuren.

I. Barbara, Celarent, Darii, Ferio. (IV. Fig. Galen.) Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.



Die zwei ersten Vokale jedes Wortes bestimmen die Prämissen nach Quantität und Qualität; der dritte Vokal besagt, von welcher Beschaffenheit der Schlußsatz sein wird.

Legen wir einige Beispiele vor:

Barbara: Jedes wahre Gut ist begehrenswert;
Die Tugend ist ein wahres Gut;
Die Tugend ist begehrenswert.[1])

S M P

Celarent: Zwei Herren können nicht zugleich befriedigt werden;
Gott und die Welt sind zwei Herren;
Gott und die Welt können nicht zugleich befriedigt werden.

S M P

Darii: Diejenigen, welche Geduld besitzen, erreichen viel;
Viele Schwachbegabte besitzen Geduld;
Viele Schwachbegabte erreichen viel.

S M P

Ferio: Wer nach Unerreichbarem strebt, ist nicht klug;
So viele junge Leute streben nach Unerreichbarem;
So viele junge Leute sind nicht klug.

P S M

Anmerkung. Die vier Modi der ersten Figur haben gemeinsam, daß der Obersatz immer allgemein und der Untersatz immer affirmativ ist.[2])

Wäre der Minor negativ, so müßte der Major affirmativ sein, der Schlußsatz würde negativ. Das Prädikat des affirmativen Major würde Prädikat des negativen Schlußsatzes und würde darum in letzterem zu weit supponieren.

II. Cesare, Camestres, Festino, Baroco. III. Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferisom.

Haben diese Verse auch praktisch nicht große Bedeutung, so sind sie doch geschichtlich wertvoll. Griechische Wörter (z. B. γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός für die erste Figur) finden sich schon beim echten Psellus. „Hatten bis dahin die griechischen Philosophen bei Behandlung der Schlußfiguren nur Menisken und Dreiecke gebraucht, und hatten dazu die Kommentatoren die kurzen Bezeichnungen πᾶς, οὐδείς, τίς, οὐ πᾶς in Aufnahme gebracht, so scheint Psellus aus den letzteren die prägnanten Vokale α, ε, ι, ο ausgewählt und zum erstenmale zu diesen Memorialversen zusammengefügt zu haben." Die lateinischen Memorialverse haben außerdem den Vorzug, daß bei ihnen auch die Konsonanten (für Reduktion und Konversion der Figuren) eine Bedeutung haben. Diese abendländische Schuldoktrin faßte zum erstenmal W. Shyreswood, nach ihm Petrus Hispanus, der wahrscheinlich zu Paris sein Schüler war, in seinen Summulae zusammen. Stapper, l. c., Seite 133 u. 136. Die Bedeutung dieser Buchstaben a, e, i, o haben wir bereits Seite 81 erklärt.

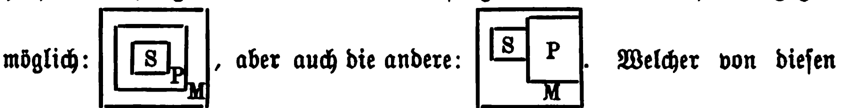
1) Das Verständnis der Quadrate ergibt sich leicht durch einiges Nachdenken, wenn festgehalten wird, daß jeder Syllogismus eine Subsumption sein soll und darum nur der Umfang der drei Termini in betracht kommt.

2) Sit minor affirmans, major vero generalis.

Wäre der Major nicht allgemein, während selbstverständlich, wie gezeigt wurde, der Minor affirmativ ist, so wäre der Medius immer partikulär: als Subjekt des partikulären Obersatzes und als Prädikat des affirmativen Untersatzes. Dies verstößt aber gegen die Regeln des Syllogismus.

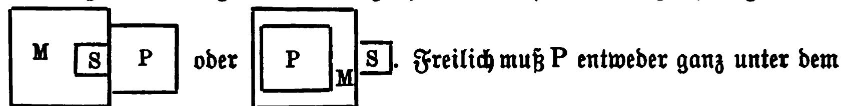
Zweite Figur. In der zweiten Figur ist der Mittelbegriff weiter als die beiden im Schlußsatz zu verbindenden Termini. Er ist darum in beiden Prämissen Prädikat. $S < M > P$. Z. B. „der Sünder entweiht seine eigene Person; wer sich wahrhaft selbst liebt, entweiht nicht seine eigene Person; wer sich wahrhaft selbst liebt, ist nicht Sünder."

Warum die zweite Figur nicht affirmativ schließen kann, leuchtet ein.[1] Denn behaupten die Prämissen affirmativ, S sei ein kleinerer Teil vom Umfang M, und P ein größerer Teil vom Umfang M,[2] so sind zwei Fälle möglich: S und P behaupten getrennte Teile von M, oder sie behaupten nicht getrennte Teile des Umfanges von M. Es ist die Figur möglich:



, aber auch die andere: . Welcher von diesen zwei Fällen wirklich ist, kann ich nicht entscheiden und darum natürlich kein Urteil fällen, weder ein affirmatives (nach der eben angegebenen ersteren Figur) noch ein negatives (nach letzterer Figur).

Behaupten hingegen die Prämissen, nur der eine der beiden zu vergleichenden Begriffe stehe unter dem Umfang von M, dann ist ein Schluß, allerdings ein negativer, möglich. Dies stellen die Zeichnungen dar:



oder . Freilich muß P entweder ganz unter dem Umfang von M stehen, oder ganz außerhalb desselben. Für S genügt es, wenn es im ersten Falle[3]) teilweise außerhalb oder im andern Fall wenigstens teilweise innerhalb von M liegt; freilich ist dann nur ein partikulärer negativer Schlußsatz möglich. Z. B. Der wahre Freund schmeichelt nicht; mancher, der sich Freund nennt, schmeichelt uns; mancher, der sich Freund nennt, ist es nicht. Ist dagegen P nicht allgemein außerhalb M, so ist keine Entscheidung möglich. Die Zeichnungen könnten sonst sein:

M S P, aber auch S M P. Im ersteren Fall ergäbe sich ein affirmativer, im zweiten ein negativer Schlußsatz; welcher wirklich zu ziehen ist,

1) Eine Prämisse ist eben immer negativ, der Obersatz immer allgemein: una negans esto, major vero generalis.

2) S als Subjekt des Schlußsatzes ist natürlich enger als dessen Prädikat P.

3) D. h. so oft P ganz unter dem Umfang von M ist.

läßt sich nicht aus der Form selbst entscheiden. Ein Schlußsatz ist faktisch unmöglich. Ähnlich wenn P nicht ganz innerhalb, S aber außerhalb von M steht. Darum muß also der Major immer allgemein sein.

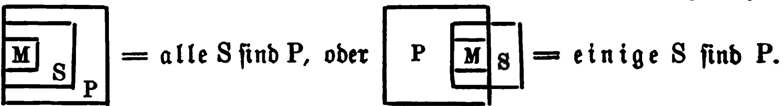
In der zweiten Figur sind wieder mehrere Modi schlußfähig. Der gebräuchliche Vers, in welchem sie ausgedrückt werden, wurde angegeben Seite 159, Anmerkung 2, unter II.

Die Naturwissenschaft bedient sich häufig bestimmter Modi der zweiten Figur; z. B. um ein neu entdecktes Individuum von einer Klasse auszuschließen und so die positive Klassifizierung vorzubereiten. „Keine Pflanze hat Empfindung; dieses Individuum hat Empfindung; also ist es keine Pflanze."

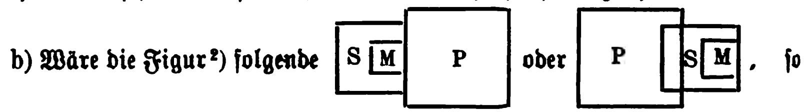
Dritte Figur. In der dritten Figur ist M enger als die beiden Begriffe, die im Schlußsatz auf einander zu beziehen sind. S > M < P. Z. B. „die Logik hat praktischen Wert; die Logik ist ein theoretisches Studium; folglich hat ein theoretisches Studium praktischen Wert."

In der dritten Figur ist kein allgemeiner Schluß möglich.[1])

a) Denn ist M positiv ein Teil des Umfanges von S und ein Teil des Umfanges von P, und ist P selbstverständlich weiter als S, so fragt es sich: steht jener Teil von S, welcher nicht M ist, unter P oder nicht? In kraft der syllogistischen Form und Figur weiß ich nicht mehr als S > M < P. Alles andere ist mir unbekannt; folglich kann ich auch aus der syllogistischen Figur nichts entscheiden. Ich kann nicht ein positives allgemeines Urteil fällen (alle S sind P); denn ein Teil von S kann auch nicht P sein. Ich weiß nicht, welche von beiden Zeichnungen zutrifft:



Hingegen muß ein Teil vom S immer unter P stehen, nämlich jener, welcher identisch mit M; ein partikulärer Schluß ist möglich.



wäre gleichfalls ein Schluß möglich; ein Teil von S stünde ja immer nicht unter dem Umfang von P, nämlich jener Teil von S, der mit M oder einem Teil von M identisch ist. Ist also der Major negativ, d. h. M ganz außerhalb von P, so ist ein partikulärer negativer Schlußsatz ziehbar.

c) Wäre hingegen der Minor negativ, d. h. stünde M nicht unter dem Umfang von S, sondern bloß unter P, so könnte nichts gefolgert werden; denn die Prämissen könnten den Sinn haben S M P oder auch M S P.

1) Sit minor affirmans, conclusio particularis.

2) Der Obersatz ist negativ, d. h. M ist nicht ein Teil von P.

In der dritten Figur ist also eine Folgerung bloß möglich, falls der Untersatz affirmativ ist. Die dritte Figur wird gern benützt, um allgemeine Behauptungen durch Angabe von Fällen, in welchen diese Behauptungen nicht zutreffen, zu widerlegen. Jemand behauptet allgemein: das theoretische Studium ist für die Praxis wertlos. Ein anderer widerlegt ihn durch Angabe eines Beispieles, welches das Gegenteil wenigstens in einem bestimmten Fall zeigt und so mindestens die Allgemeinheit der Aufstellung zerstört. Z. B.: „die Logik hat praktischen Wert; die Logik ist ein theoretisches Studium; ein theoretisches Studium hat praktischen Wert."

Anmerkung. Der Arzt Galenus [1]) (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus) hat an die drei Aristotelischen Figuren noch eine vierte, die Galenische gefügt. In der materia *remota* ist sie gänzlich unbegründet. Denn ein viertes quantitatives Verhältnis eines Begriffes zu zwei anderen ist undenkbar.

Die Galenische Figur stützt sich darum bloß auf die materia *proxima* oder vielleicht noch richtiger bloß auf den Wortlaut, auf den sprachlichen Ausdruck der Prämissen, nicht auf die logische Reihenfolge, sondern auf die sprachliche. Der Satz, in welchem der Mittelbegriff Prädikat ist, kann einmal dem, in welchem er Subjekt ist, vorausgehen; läßt man sich hiedurch in der Schlußfolgerung beeinflussen, was freilich in der Regel bloß unnatürlicher Weise geschehen dürfte, so folgert man nach der Galenischen Figur; z. B. „Petrus ist ein Mensch; alle Menschen sind sterblich; irgend ein Sterblicher ist der Petrus."

Ein wissenschaftlicher, überhaupt ein Zweck der Erkenntnis, dürfte schwerlich durch die Galenische Figur erstrebt werden; damit ist sie aber verurteilt.

II. Vollkommenheit der Figuren. Wir haben die syllogistischen Figuren kennen gelernt. Wenden wir nun die Prinzipien auf sie an, die Maßstab der Vollkommenheit sind, so ist selbstverständlich die erste Figur die vollkommenste. In ihr ist der Mittelbegriff vom Standpunkt der Subsumption wahrhaft Mittelbegriff. Sie allein vermittelt Schlußsätze aller Art, auch allgemein affirmative. Der Prozeß des Schließens geht in ihr so leicht von statten, daß ein Fehler kaum gemacht, jedenfalls sofort vom Schließenden selbst entdeckt wird.

Diese drei Eigenschaften gehen der zweiten und dritten Figur ab; sie sind unvollkommen.

Um dem zuletzt genannten Mangel, der leichteren Möglichkeit einer formalen Verfehlung, zu begegnen, gibt Aristoteles [2]) Anweisungen, wie die

1) Vergl. Prantl, Geschichte der Logik, 1. Bd. 1855, Seite 570 ff; ferner Archiv für Geschichte der Philosophie, 1902, Seite 49 ff.

2) 29 a 30 ff.; 50 b 5 ff. Ein unvollkommener Modus muß auf jenen vollkommenen zurückgeführt werden, der in den gebräuchlich gewordenen Versen (Seite 159, Anm. 2) mit dem gleichen Buchstaben beginnt. S und P besagen, die vorausgehende Prämisse

Modi der zweiten und dritten Figur auf jene der ersten, hauptsächlich durch Umkehr von Prämissen, zurückgeführt werden können, um so ihre formale Richtigkeit gleichsam zu erweisen.

Viertes Kapitel.

Würdigung der aristotelischen Syllogistik.

Wundt[1]) bemerkt zur aristotelischen Syllogistik: „Auf dreigliedrige Formen mit (je nach dem Bedürfnisse) wechselnder Stellung der Begriffe, also auf die von Aristoteles entdeckten syllogistischen Formen läßt sich alles Schließen zurückführen. Mit den Vorstellungen freilich, daß eine dieser Schlußformen „vollkommener" als die übrigen, oder daß der Syllogismus seiner Natur nach ein Subsumptionsschluß, oder daß alles Schließen eine „analytische" Gedankentätigkeit sei, müssen wir vollständig brechen. . . . Jene Lehre vom Syllogismus . . . . hatte ihren guten Sinn auf dem Boden der aristotelischen Metaphysik; innerhalb unserer heutigen wissenschaftlichen Anschauungen raubt sie dem Schlußverfahren den besten Teil seiner Anwendungen." — Aber wie hängt die aristotelische Syllogistik mit der aristotelischen Metaphysik zusammen? Nach Wundt folgt sie aus der allgemeinen logischen Ansicht, „welche alle Erkenntnis der Dinge auf eine begriffliche Unterordnung zurückführt".[2]) Deutlicher erklärt sich Wundt später[3]): Die größere Vollkommenheit des Subsumptionsschlusses kann nicht im aristotelischen Sinne darin bestehen, daß nur er „in sich selbst zureichende Beweiskraft besitze. Denn wollte man dies annehmen, so würde folgen, daß unsere Gedankenverbindungen der Sicherheit solange entbehrt hätten, bis Artbegriffe entstanden waren, unter die wir das Einzelne, und Gattungsbegriffe, unter die wir die Arten zu ordnen vermögen. Dann erhebt sich aber die Frage, woher denn diese Allgemeinbegriffe selbst ihre Sicherheit nehmen, wenn nicht aus Schlußprozessen, die ihnen vorangehen. So hat denn jene Ansicht, daß der Subsumptionsschluß die normale Grundform alles Schließens sei, nur einen Sinn auf dem Standpunkt des aristotelischen Apriorismus, welcher voraussetzt, daß der Stufenfolge des objektiven Seins die Stufenfolge unserer subjektiven

ist simpliciter (s) resp. per accidens (p) zu konvertieren. M gebietet, die Sätze zu vertauschen. Andere Konsonanten sind nur des Klanges wegen eingeschoben, z. B. der Sünder entweiht seine Person (Ca) — m — kein sich selbst Liebender entweiht seine Person (es) — folglich, kein sich selbst Liebender ist ein Sünder (tres). — Auf Celarent reduziert lautet der Syllogismus: Niemand, der seine Person entweiht, liebt sich selbst; — der Sünder entweiht seine Person, — kein Sünder liebt sich selbst.

1) Logik, 1. Bd. 1893², Seite 326.

2) Ibidem 307.

3) Ibidem 308.

Begriffe entspreche. Sie widerstreitet aber, wie dieser Apriorismus selber, durchaus der erfahrungsmäßigen Entwicklung der Begriffe. Gehen wir von der letzteren aus, so ist gerade der Subsumptionsschluß der ärmste unter allen, weil alle Wahrheit, die er uns lehren kann, auf der Sicherheit derjenigen Denkprozesse beruht, die ihm vorausgehen". Nach Wundt setzt die alte Logik ein fertiges Begriffssystem voraus und weist allein die subjektive Rekonstruktion objektiv gegebener Begriffsverhältnisse dem logischen Denken zu.[1]) Man hat sich nach ihm nicht gekümmert, wie die Schlüsse beschaffen sind, von denen wir wissenschaftlichen Gebrauch machen, sondern man hat bloß vermitteln wollen, wie sich aus fertig gegebenen Urteilen eine bestimmte Schlußform herstellen lasse.[2]) Doch gibt Wundt zu, daß Aristoteles die Bedeutung der zweiten und dritten Figur nicht ganz verkannt hat.[3])

Wundt zerlegt den kategorischen Syllogismus des Aristoteles in folgende:

1) Identitätsschlüsse; dieselben dienen entweder zur Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen, oder zur Ableitung einer Gleichung aus zwei anderen Gleichungen (Algebra)[4]) z. B. $x = y$, $y = z$; folglich $x = z$.

2) Subsumptionsschlüsse; dieselben sind entweder klassifizierend oder exemplifizierend.

Der klassifizierende Subsumptionsschluß ordnet einen einzelnen Begriff einer allgemeinen Gattung unter; entweder wird diese Unterordnung neu ausgeführt oder eine schon ausgeführte begründet. S hat das Merkmal M, M ist Gattungsmerkmal von P. Also gehört S zur Gattung P. Z. B.:

„Das neuholländische Schnabeltier besitzt Milchdrüsen. Die Tiere, welche Milchdrüsen besitzen, sind Säugetiere, also gehört das Schnabeltier zu den Säugetieren."

In diesem Falle ist bloß die erste Prämisse ein Subsumptionsurteil, die zweite ein Identitätsurteil. Nach Wundt ist dies der häufigere Fall; manchmal allerdings sei das zweite Urteil ebenfalls ein Subsumptionsurteil. Die gewöhnliche Formel für den klassifizierenden Subsumptionsschluß sei darum

$$\begin{array}{c} S < M \\ M = P \\ \hline S < P \end{array} \qquad \text{seltener} \qquad \begin{array}{c} S < M \\ M < P \\ \hline S < P \end{array}$$

Der exemplifizierende Subsumptionsschluß wendet eine allgemeine Regel auf einen speziellen Fall an. Entweder will die einzelne Erscheinung erklärt werden, und wird zu diesem Behufe auf das sie betreffende Gesetz zurückgeführt. Oder es will ein Gesetz durch ein einzelnes Beispiel verdeutlicht werden. Z. B. „Alle schweren Körper müssen im luftleeren Raum mit gleicher Geschwindigkeit fallen.

Ein Stück Blei und eine Federflocke sind schwere Körper. Also müssen sie im luftleeren Raum mit gleicher Geschwindigkeit fallen."

Im exemplifizierenden Subsumptionsschlusse ist die erste Prämisse ein identisches und die zweite ein Subsumptionsurteil. $M = P$; $S < M$, folglich $S < P$.

---

1) Ibidem 368.
2) Ibidem 333.
3) Ibidem 307.
4) Ibidem 329.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Beide Subsumptionsschlüsse, der klassifizierende wie der exemplifizierende, schließen nach der ersten aristotelischen Figur; die allgemeinere Prämisse ist jedesmal ein Identitätsurteil, sie steht aber beim klassifizierenden Subsumptionsschluß an der zweiten, beim exemplifizierenden an der ersten Stelle. Als Mittelbegriff wählt der klassifizierende, um den Gattungsbegriff eines einzelnen Begriffes zu suchen, nicht eine Mittelgattung, sondern ein Gattungsmerkmal.

3) Beziehungsschlüsse. Während in den Identitätsschlüssen der Schlußsatz ein Identitätsurteil, und in den subsumierenden Schlüssen ein Subsumptionsurteil ist, wird in den Beziehungsschlüssen weder Identiät noch Subsumption der Begriffe im Schlußsatze, sondern nur irgend welche Beziehung dieser Begriffe ausgedrückt. Von den beiden Arten des Beziehungsschlusses, vom vergleichenden und vom verbindenden, war schon bei der Induktion die Rede (Seite 118).

Durch die Beziehungsschlüsse will Wundt wohl die Härten der zweiten und dritten Figur vermeiden und das praktisch Wertvolle derselben retten.

Wundt hat die aristotelische Syllogistik verlassen aus den schon eingangs angeführten Gründen. Wollen wir zu ihnen Stellung nehmen, so glauben wir bemerken zu dürfen:

1. Wundt gibt zu, daß auf dem Boden der aristotelischen Metaphysik die aristotelische Syllogistik ihren guten Sinn hatte. Nun, dieser Boden, der im Grunde nichts anderes ist als ein gesunder Realismus gegenüber dem Nominalismus, steht auch ferner fest, wie in der materiellen Logik zu zeigen ist, und darum wird auch ferner die aristotelische Logik „ihren guten Sinn" haben.

Es ist interessant, daß auch Wundt hervorhebt, daß gerade in der Syllogistik eine ganze Weltanschauung zum Ausdruck kommt.

2. Wie die aristotelische Syllogistik dargestellt wird, ist sie unseres Erachtens allerdings mehr geeignet, Schlüsse aus schon fertigen Begriffen und Urteilen vom formalen Standpunkte aus zu konstruieren und insbesondere fertige Schlüsse zu prüfen und zu beurteilen. Übrigens würde sie auch nur dazu befähigen, so wäre sie nicht wertlos. Immerhin mag es eine fruchtbare Ergänzung sein, mit Wundt auch zu zeigen, wie gerade das Leben seine Schlüsse zieht.

Wenn die formale Logik einstmals sich wenig kümmerte, wie die Urteile entstanden sind, aus welchen ein Schluß konstruiert wird, so entsprach dies ihrem Namen. Die alte Wissenschaft hat es auch mehr darauf abgesehen, die ererbten Güter festzuhalten und fortzupflanzen, als wesentlich neue Gebiete zu erschließen. Die aufblühenden Naturwissenschaften haben gänzlich neue Materien eingeführt, für welche keine Begriffe geprägt waren. Darum erwuchs auch der formalen Logik mehr die Aufgabe, schon bei Feststellung der Begriffe und Urteile Dienste zu leisten.

3. Aristoteles hat alles Schließen auf Subsumption zurückgeführt. Darin liegt freilich ein gewisser Zwang. Aber es ist damit auch ein einheitlicher Standpunkt gewonnen, der gerade der Prüfung zu gute kommt.

Wir haben indes nichts dagegen, wenn man das Identitätsurteil und damit den Identitätsschluß aussondert.

Zweiter Abschnitt.

Der Abhängigkeitsschluß und die zusammengesetzten Schlüsse.

„Die bedeutendste Erweiterung . ., welche die Syllogistik durch die nächsten Schüler des Aristoteles erfahren hat, liegt in der Entwicklung der Lehre vom hypothetischen und disjunktiven Schlusse. Aristoteles hatte . . . . den hypothetischen Schluß gar nicht als berechtigt anerkennen können, da durch alles dasjenige, was auf bloßem Zugeständnisse oder einer erst noch anderweitig zu beweisenden Voraussetzung beruht, das apodiktische Wissen nicht gefördert wird, wenn auch im Gebiet des Dialektischen häufig solche Verflechtungen von Urteilen vorkommen mögen. Theophrast aber und Eudemus hatten auch hier an der dialektischen Bedeutung Grund genug, derlei Verbindungen ihrer Form wegen eigens zu betrachten und insofern den übrigen Syllogismen gleichzustellen; doch gingen sie hierin noch nicht soweit, als die formale Logik des Mittelalters, sondern bei ihnen nimmt der hypothetische und disjunktive Schluß genau eine Mittelstellung ein zwischen der Ansicht des Aristoteles, welcher mit vollem Rechte an dem Unwerte jener Syllogismen festhält, und zwischen der Auffassung der formalen Logik, welche bloß auf das „Wenn" und das „Oder" sich wirft." Diesen seinen Worten fügt Prantl[1]) noch bei, daß im Gegensatz zum „Blödsinn" der Stoiker und des Mittelalters die Nachfolger des Aristoteles den disjunktiven Schluß nicht als dritte Spezies von Syllogismus neben den kategorischen und hypothetischen gesetzt hätten, sondern ihnen seien „der disjunktive Schluß und der im engeren Sinn hypothetisch genannte Schluß zusammen die beiden Unterarten, welche gemeinschaftlich unter das im weiteren Sinn so genannte Hypothetische fallen, weil nämlich die Voraussetzung in beiden Fällen die „Hinzunahme" eines als fest geltenden Satzes bedarf". Bei ihnen handle es sich um die Form, wie „eine Voraussetzung überwunden werde".

Vom „Unwert dieser Syllogismen" sind jedoch keineswegs alle Logiker in gleicher Weise überzeugt wie Prantl;[2]) der „Blödsinn" der Stoiker und des Mittelalters wird ebenfalls ein Gespenst Prantls sein.

Wir wollen daher den hypothetischen und den disjunktiven Syllogismus untersuchen und seinen Wert prüfen; daran reihen wir eine Besprechung des zusammengesetzten.

---

1) Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 1, 1855, Seite 375.

2) Vergl. Wundt, Logik, 1. Bd., 1893², Seite 354.

Erstes Kapitel.

Der hypothetische Syllogismus.

Im hypothetischen Syllogismus vermittelt nicht ein Begriff, insofern er zu beiden Termini, die auf einander bezogen werden sollen, in bestimmter Beziehung steht; das Vermittelte ist vielmehr ein Bedingtes als solches; darum ist das Vermittelnde die Erkenntnis einer Bedingung.

Aus diesem Grunde ist der hypothetische Syllogismus auch nicht eine Betätigung des Dictum de omni, sondern des Gesetzes vom hinreichenden Grunde.

Durch den hypothetischen Syllogismus kann entweder ein kategorischer oder ein hypothetischer Schlußsatz erzielt werden.

I. Zweifellos ist uns häufig das kausale Verhältnis zweier Erscheinungen im allgemeinen bekannt; allein wir wissen nicht, ob die zwei Erscheinungen hic et nunc real sind, und wissen darum auch nicht, ob das allgemein gültige Kausalverhältnis zwischen ihnen in concreto gegeben ist. Darum wird für den konkreten Fall das Abhängigkeitsverhältnis nur bedingt ausgesprochen. Um für den konkreten Fall das Abhängigkeitsverhältnis zu konstatieren oder zu verifizieren, wird gezeigt, daß eine der beiden Erscheinungen besteht. Dann ergibt sich sowohl die Konkretheit des allgemeinen Abhängigkeitsverhältnisses als die Konkretheit der anderen Erscheinung. Die zweifelnde Annahme, der zweifelhafte assensus im Obersatz wird verifiziert. Aus diesem Grunde nennen manche diesen hypothetischen Schluß einen verifizierenden.[1])

Es kann positiv und negativ verfahren werden; möglich ist der Modus ponendo ponens, und der Modus tollendo tollens. Es kann nämlich im Untersatze die Conditio des Obersatzes poniert: und dann muß im Schlußsatze auch das Conditionatum des Obersatzes poniert werden. Oder es kann im Untersatze das Conditionatum des Obersatzes negiert: und dann muß im Schlußsatze auch die Conditio des Obersatzes negiert werden. Man schließt also hier von der Wahrheit der Bedingung auf die Wahrheit des Bedingten, und von der Falschheit des Bedingten auf die Falschheit der Bedingung.[2])

Umgekehrt kann aber von der Wahrheit des Bedingten auf die Wahrheit der Bedingung, und von der Falschheit der Bedingung auf die Falschheit des Bedingten, regelmäßig wenigstens, nicht geschlossen werden.

---

1) Wundt, ibid. 354 sagt: Die Funktion des Schlusses besteht darin, die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses für einen bestimmten Fall zu bestätigen oder zu widerlegen.

2) Z. B. „Si Deus justus est, remunerat bonos; atqui Deus justus est: ergo remunerat bonos.“ Oder: „Si Brutus culpam incurrere potest, libertate gaudet; atqui libertate non gaudet; ergo culpam quoque incurrere nequit.“



Denn es kann ein und dieselbe Folge mehrere und verschiedene Gründe haben, also auch aus verschiedenen Gründen hervorgehen: es ist deshalb nicht notwendig, daß, wenn die Folge wahr ist, immer auch der in der Conditio dafür angegebene Grund der wahre sein müsse; oder daß, wenn der für eine Folge in der Conditio angegebene Grund unrichtig ist, auch die Folge unrichtig sein müsse.[1]) Nur dann, wenn der für eine Folge angegebene Grund der einzig mögliche Grund für diese Folge ist, oder wenn alle möglichen Gründe einer Folge in der Conditio angegeben sind, kann ausnahmsweise auch umgekehrt geschlossen werden.[2])

Im hypothetischen Syllogismus, den wir bisher betrachtet haben, ist der Untersatz ein kategorisches Urteil, ebenso der Schlußsatz. Aus diesem Grunde wird er manchmal gemischt hypothetischer Schluß genannt.

II. Hie und da wollen wir nicht ein für den konkreten Fall bedingt angenommenes Kausalverhältnis als gegeben nachweisen, sondern wollen ein neues Bedingungsverhältnis aufsuchen. Aus einem Bedingungsverhältnis wird mittels eines zweiten ein drittes abgeleitet. Dies ist möglich, wenn das erste Bedingte wieder bedingend ist.

Wie im kategorischen Schluß unter den Umfang eines allgemeinen Begriffes ein partikulärer, so wird hier an die Stelle des unmittelbar Bedingten, das mittelbar Bedingte gesetzt. Oder an die Stelle jenes Urteiles, welches das unmittelbar Bedingte als solches ausspricht, wird jenes gesetzt, das das mittelbar Bedingte als solches konstatiert. Wenn A ist, ist B; wenn B ist, ist C; also wenn A ist, ist C. Wir haben demnach eine Art von Subsumption.

---

1) So kann ich z. B., wenn ich den Obersatz habe: Si Cajus furtum fecit, infamis est, nicht schließen: Atque Cajus infamis est: ergo furtum fecit, oder: Atqui Cajus furtum non fecit, ergo infamis non est; die Infamie kann auch noch anderweitige Ursachen haben, als den Diebstahl; daher folgt aus der Tatsache der Infamie des Cajus keineswegs, daß er gerade einen Diebstahl begangen haben müsse, noch kann daraus, daß Cajus keinen Diebstahl begangen hat, geschlossen werden, daß er gar nicht infamis sei oder sein könne.

2) Hat man z. B. den Obersatz: „Wenn der Mensch vernünftig ist, so denkt er", so kann man hier allerdings auch von der Wahrheit des Bedingten auf die Wahrheit der Bedingung schließen, weil das Vernünftigsein der einzig mögliche Grund des Denkens ist. Ebenso und aus dem gleichen Grunde läßt sich bei dem Obersatze: „Wenn das Tier vernünftig ist, so denkt es", von der Falschheit der Bedingung auf die Falschheit des Bedingten schließen. Würden ferner in dem oben gegebenen Beispiel: Si Cajus furtum fecit, infamis est, in dem Vordersatz nicht bloß der Diebstahl, sondern alle anderen möglichen Gründe der Infamie mit „oder", „oder" gesetzt werden, dann könnte man allerdings auch so schließen: „Nun aber ist Cajus mit Infamie behaftet; folglich hat er entweder einen Diebstahl begangen, oder einen Totschlag oder einen Meineid rc." — oder: „Nun hat aber Cajus weder einen Diebstahl begangen, noch einen Mord, noch einen Meineid rc., folglich ist er auch nicht mit Infamie behaftet."

Aber wozu nehmen wir einen derartigen Denkprozeß vor? Stellen wir uns vor, wir wollten C nachweisen. Ob B gegeben ist, sei für uns nicht nachweisbar, wohl aber, daß A gegeben ist. In diesem Fall weisen wir A nach und dann können wir daraus mittels des subsumierenden hypothetischen Schlußsatzes die Tatsächlichkeit von C konstatieren. Der subsumierende hypothetische Schluß bereitet solche hypothetische Urteile vor, die verifiziert werden können.

Der subsumierende hypothetische Schluß heißt rein hypothetisch. Er kann in doppelter Weise gebildet werden:

1. Es wird das Conditionatum des Obersatzes Conditio des Untersatzes; dann kann aus der Wahrheit der Conditio des Obersatzes auf die Wahrheit des Conditionatum des Untersatzes geschlossen werden: Si A est, B est; — si B est, C est; ergo si A est, C est. Ebenso kann aus der Falschheit des Conditionatum des Untersatzes auf die Falschheit der Conditio des Obersatzes geschlossen werden: Si A est, B est; si B est, C est; ergo si C non est, A non est.[1])

2. Es wird die Conditio des Obersatzes zum Conditionatum des Untersatzes. Hiebei kann aus der Wahrheit der Conditio des Untersatzes die Wahrheit des Conditionatum des Obersatzes gefolgert werden: Si A est, B est; si C est, A est; ergo si C est, B est.

Ebenso kann von der Falschheit des Conditionatum des Obersatzes auf die Falschheit der Conditio des Untersatzes geschlossen werden: Si A est, B est; si C est, A est; ergo si B non est, C non est.[2])

Allein die zweite Schlußweise mit ihren beiden Fällen unterscheidet sich in nichts von der ersten; nur sprachlich sind die Prämissen vertauscht.

Anmerkung 1. Es ist selbstverständlich, daß, falls durch den hypothetischen Syllogismus materielle Wahrheit erzielt werden soll, jede Prämisse materiell wahr sein muß, daß folglich in den hypothetischen Prämissen der behauptete Zusammenhang bestehen muß. Gerade hierin liegt ja ihre materielle Wahrheit.

1) Z. B.: Wenn wir Heimsuchungen wohl benützt haben, so sind sie uns zum Segen geworden.

Sind sie uns zum Segen geworden, so werden wir für sie einmal dankbar sein.

Folglich wenn wir Heimsuchungen benützt haben, werden wir für sie dankbar sein. — Oder: Wenn wir für Heimsuchungen nicht dankbar sein werden, so haben wir sie nicht benützt.

2) Z. B.: Wenn ein Wesen zwischen Gut und Bös wählen kann, so ist es des Verdienstes und der Schuld fähig.

Wenn es einen freien Willen hat, so kann es zwischen Gut und Bös wählen.

Folglich wenn ein Wesen einen freien Willen hat, so ist es des Verdienstes und der Schuld fähig.

Oder: Folglich wenn ein Wesen nicht des Verdienstes und der Schuld fähig ist, so hat es keinen freien Willen.

Anmerkung 2. Der hypothetische Syllogismus beruht wie die Induktion auf dem Gesetz vom hinreichenden Grund. Wie verhalten sich darum beide zu einander?

Im hypothetischen Syllogismus ist das kausale Verhältnis zweier bestimmter Ereignisse oder zweier bestimmter Begriffe erkannt. und es fragt sich, ob eines dieser Ereignisse, also der Inhalt eines Begriffes verwirklicht ist in rerum natura? Dann ist nämlich auch der Inhalt des anderen Begriffes verwirklicht.

Bei der Induktion handelt es sich bloß um eine Erscheinung, und es fragt sich, ob dieselbe allgemein ist.

Auf welche Weise im hypothetischen Syllogismus festgestellt wird, daß ein Ereignis konkret ist, ist gleichgültig.

In der Induktion muß gerade durch Beobachtung gezeigt werden, daß der Erscheinung irgend eine notwendige oder konstante Ursache zuzuschreiben ist.

Obschon demnach der hypothetische Syllogismus und die Induktion auf demselben Gesetze beruhen, so kommt dasselbe doch jedesmal so verschieden in Anwendung, daß beide verschiedene Denkformen sind.

Zweites Kapitel.

Der disjunktive Syllogismus.

Im disjunktiven Syllogismus ist der Obersatz ein disjunktives Urteil. Der Untersatz behauptet ein Glied des Obersatzes, worauf der Schlußsatz das andere negiert. Diese Schlußweise heißt modus ponendo tollens; A est aut B aut C; atqui A est C; ergo A non est B. Entweder bewegt sich die Sonne oder sie ruht; atqui sie ruht; folglich bewegt sie sich nicht.

Manchmal negiert umgekehrt der Untersatz ein Glied des Obersatzes, dann wird das zweite Glied im Schlußsatz behauptet: modus tollendo ponens. Z. B. Die Alpen sind entweder durch vulkanische Erhebung oder durch horizontale Faltung der Erdoberfläche entstanden;

Sie sind nicht vulkanischen Ursprunges. Folglich sind sie durch horizontale Faltung der Erdoberfläche entstanden.[1])

Häufig besteht der disjunktive Obersatz eines disjunktiven Syllogismus aus mehreren konträren Gliedern. Wird im Untersatze bloß eines poniert, so müssen im Schlußsatze alle anderen negiert werden und zwar kopulativ. Z. B. „Christus kam auf die Erde, entweder bloß aus Gehorsam gegen den Vater, oder bloß aus Liebe zu den Menschen, oder infolge beider Motive; atqui beides veranlaßte ihn, Mensch zu werden; folglich nicht bloß der Gehorsam und nicht bloß die Liebe.“

1) Nach Wundt, Logik, 1. Bd., Seite 359.



Wird im Untersatz bloß ein Glied des Obersatzes negiert, so werden alle anderen behauptet, aber natürlich nur disjunktiv: z. B.

atqui es geschah nicht aus bloßem Gehorsam; folglich geschah es aus Liebe oder aus Liebe und Gehorsam zugleich.

Selbstverständlich muß der Obersatz ein wahrhaft disjunktiver sein; d. h. es müssen alle Glieder aufgezählt sein und die Glieder sich ausschließen. Darum ist der Syllogismus falsch: Spiritus aut est pars corporis aut motus corporis; atqui non est pars corporis; ergo est motus corporis.

Es könnte jemand vermuten, daß der disjunktive Syllogismus gegen die Regel verstößt: Ambae affirmantes nequeunt generare negantem, und: Pejorem sequitur semper conclusio partem. Allein diese Regeln gelten ja bloß für den kategorischen Syllogismus. Warum hier nicht?

a) Obwohl, ja gerade weil die beiden Prämissen affirmativ sind, wird der Schlußsatz negativ. Dies erklärt sich leicht. Im Schlußsatz haben wir eine kategorische Behauptung; ist der Obersatz disjunktiv gefaßt, so ist weder das eine noch das andere Glied kategorisch, sondern beide sind nur schwankend behauptet. Da der Syllogismus zu einem kategorischen Schlußsatz führen soll, so muß bezüglich jenes Gliedes, das in den Schlußsatz zu stehen kommen soll, das Schwanken aufgehoben werden. Dies geschieht dadurch, daß dieses Schwanken bezüglich des anderen Gliedes im Untersatz beseitigt wird. Denn wird letzteres im Untersatz entschieden bejaht, so wird ersteres im Schlußsatz entschieden verneint, weil Widersprechendes nicht zugleich gelten kann. So erklärt sich der negative Schlußsatz leicht.

b) Obwohl eine Prämisse, der Untersatz, negativ ist, so ist doch der Schlußsatz affirmativ. Dies ergibt sich aus der gleichen Erwägung. Der negative Untersatz negiert das eine Glied des Obersatzes und das andere bleibt für den Schlußsatz. „Entweder die Erde ruht oder sie bewegt sich; atqui die Erde ruht nicht; folglich bewegt sie sich."

Der Syllogismus will es nicht beim Schwanken im Obersatze belassen, bald nicht beim einen, bald nicht beim anderen Glied. Einmal will er das eine Glied bestimmt behaupten, das andremal es bestimmt negieren.

Fragen wir nach dem Prinzip, welches uns beim disjunktiven Syllogismus leitet, so ist es nicht etwa das Gesetz vom hinreichenden Grund, sondern das Gesetz vom ausgeschlossenen Mittleren, resp. das Gesetz der Identifizierung des Identischen. Würde nicht das Gesetz des ausgeschlossenen Mittleren gelten, so würde nicht aus der Affirmation des einen die Negation des anderen folgen, und aus der Negation des einen die Affirmation des andern. Der Gedankengang ist: A ist entweder B oder C; nun ist es B; folglich ist es nicht C; denn es kann nicht zu-

gleich B und C sein. „Zugleich B und C" wäre das Mittlere von B oder C.

Man kann dieses Gesetz leicht auf das Identitätsgesetz zurückführen. Behauptest du einmal (im Untersatz) die Identität von „Erde" und „sich bewegend", so mußt du diese Behauptung auch (im Schlußsatz) aufrecht erhalten; darum darfst du sie nicht negieren und etwa sagen: die Erde bewegt sich nicht = sie ruht.

Anmerkung. Man redet auch von einem konjunktiven Syllogismus, in welchem der Obersatz ein konjunktives Urteil ist. Z. B. „Es ist unmöglich, daß sich ein Körper zugleich bewegt und ruht; atqui er ruht; folglich bewegt er sich nicht."

Sind die Glieder des konjunktiven Obersatzes nicht kontradiktorisch, sondern konträr einander entgegengesetzt, so ist nur der modus ponendo tollens schlußfähig. Z. B. „Niemand kann zugleich Gott und dem Mammon dienen; atqui viele dienen dem Mammon; folglich dienen sie nicht Gott." Dagegen kann nicht geschlossen werden: „atqui viele dienen nicht dem Mammon; folglich dienen sie Gott."

Nur dann ist auch der modus tollendo ponens zulässig, wenn eines der konträren Prädikate dem Subjekte notwendig zukommt. (Vergl. Seite 169 oben.)

Drittes Kapitel.

Enthymem und zusammengesetzte Schlüsse.

Häufig muß ein einzelnes Urteil als Syllogismus gedeutet werden, da klar ist, daß dasselbe weder ein unmittelbares Erfahrungs- noch ein unmittelbares Vernunfturteil ist. Ein derartiges Urteil nennt man ein Enthymem.

Es ist nur dann erlaubt, die Prämissen für ein Urteil unausgesprochen zu lassen, wenn dieselben allgemein bekannt und anerkannt sind; wenn sie in aller Herzen (ἐν θυμῷ) sind, dann ist es überflüssig, sie auszusprechen (in ore).

Besteht übrigens ein Enthymem aus nur einem Satze, sind beide Prämissen verschwiegen, so ist dies nur scheinbar. Eine Prämisse muß angegeben sein, damit der Schlußsatz als solcher und nicht als Prämisse erscheint, z. B. „Der gerechte Gott straft die Sünder." Durch das Adjektiv „gerecht" ist ein Kausalsatz angedeutet und das übrige Enthymem als Folge.

Sonst ist ein einzelner Satz meist als Erklärungsgrund für Erscheinungen zu interpretieren. Z. B. im Anblick der Greuel der Revolution ruft der Beobachter aus: „Der Mensch ist eben frei." Der Ausspruch wird nicht aus den Vorgängen erschlossen, sondern umgekehrt letztere werden aus ihm gedeutet.

Die eine Prämisse, welche im Enthymem ausgedrückt wird, ist ein voller Satz oder ein die Causa enthaltender Nebensatz. Z. B. „Jeder Tag

geht zu Ende; auch der Jammertag." — „Weil der Mensch frei ist, so ist er verantwortlich."

Wichtiger als der sprachlich verstümmelte Schluß, das Enthymem, sind die Zusammensetzungen aus mehreren Syllogismen.

Man spricht von offen und von versteckt zusammengesetzten Schlüssen.

A. Offen zusammengesetzte Schlüsse.

Für die Zwecke der Schlußfolgerung reicht meistenteils ein Syllogismus nicht aus; es müssen mehrere einfache Schlüsse miteinander verbunden werden, so zwar, daß immer der eine die in dem anderen begonnene Schlußfolgerung fortsetzt, folglich der nachfolgende mit dem vorausgehenden in logischer Verbindung steht. Geschieht dieses, dann haben wir einen zusammengesetzten Schluß, — eine Schlußreihe.

Ein zusammengesetzter Schluß (Polysyllogismus) ist also derjenige, in welchem mehrere Schlüsse in der Art aneinander gereiht werden, daß der nachfolgende Schluß mit dem vorausgehenden in logischer Verbindung steht und die in dem vorausgehenden eingeleitete Schlußfolgerung weiter führt, bis herab zu einem letzten Schlußsatze. Haben alle einzelnen Schlüsse einer solchen Schlußreihe (Series syllogistica) ihre volle Form, dann haben wir einen vollkommen, wo nicht, einen versteckt zusammengesetzten Schluß. Letzterer muß sich jedoch immer in einen vollkommen zusammengesetzten Schluß auflösen lassen.

Was nun zuerst den vollkommen zusammengesetzten Schluß betrifft: so heißt in diesem der vorausgehende Schluß immer Prosyllogismus, der nachfolgende Episyllogismus. Ihre logische Verbindung besteht darin, daß der Schlußsatz des vorausgehenden immer eine der beiden Prämissen des nachfolgenden Schlusses ist. Und das ist denn auch das Grundgesetz einer solchen Schlußreihe. Sind in einer solchen Schlußreihe alle einzelnen Schlüsse der gleichen Art (d. h. entweder alle kategorisch, oder alle hypothetisch), so heißt dieselbe rein, wo nicht gemischt. In der Bildung der Schlußreihe kann man vom Pro- zum Episyllogismus fort-, oder umgekehrt vom Episyllogismus zum Prosyllogismus zurückgehen. Im ersteren Falle heißt sie progressiv, im letzteren regressiv.[1])

1) Als Beispiel einer solchen vollkommenen Schlußreihe möge folgende gelten:

1. { Ens infinite perfectum est infinite justum
Atqui Deus est ens infinite perfectum
Ergo Deus est infinite justus.

2. { Qui infinite justus est, punit malum
Atqui Deus est infinite justus
Ergo Deus punit malum.

3. { Malum a Deo punitur,
Atqui caedes est malum
Ergo caedes a Deo punitur.

B. Versteckt zusammengesetzte Schlüsse.

Zu den *versteckt* zusammengesetzten Schlüssen gehören: das *Epicherema*, der *Sorites* und das *Dilemma*.

1. Das *Epicherema* ist ein solcher Schluß, in welchem der einen oder auch beiden *Prämissen* ihr bezüglicher *Grund* gleich mit „weil“ oder „denn“ angefügt wird, so daß also die eine oder beide Prämissen als Kausalsätze sich darstellen.[1]) Daher sind die Prämissen hier eigentlich zusammengezogene Schlüsse; es läßt sich demgemäß das Epicherema in so viele einfache Schlüsse auflösen, als es Kausalsätze einschließt, + 1, d. h. den Hauptschluß noch darüber.

2. Der *Sorites* (Kettenschluß) ist ein solcher Schluß, in welchem der Unter- zum Oberbegriff durch *mehrere* Mittelbegriffe ins Verhältnis der Subsumption oder Ausschließung gesetzt wird, die aber als *ein* Begriff betrachtet werden, insofern immer der eine unter den andern nach seinem ganzen Umfange sich subsumiert. Der Sorites besteht sonach aus einer Reihe von *einfachen Sätzen*, in welchen ein Unterbegriff succesiv durch eine Reihe von Mittelbegriffen, von denen immer der eine unter den anderen subsumiert wird, zu einem Oberbegriff ins Verhältnis der Subsumption oder Ausschließung gesetzt wird. — Die einfachen Sätze selbst, aus welchen der Sorites besteht, können entweder *kategorisch* oder *hypothetisch* sein, und hienach unterscheidet man zwischen *kategorischem* und *hypothetischem* Sorites.

a) Der *kategorische* Sorites kann wiederum eine doppelte Form haben. Es kann nämlich entweder das Prädikat der vorausgehenden Prämisse stets Subjekt der nachfolgenden, oder es kann umgekehrt das Subjekt der vorausgehenden stets Prädikat der nachfolgenden Prämisse sein. Im ersteren Falle heißt er *aristotelisch*, im zweiten *goklenisch*.[2]) Die Formeln für beide Arten des kategorischen Sorites sind hienach folgende:

α) Aristotelisch:	β) Goklenisch:
a—b	a—b
b—c	c—a
c—d	d—c
a—d.	d—b.

Der aristotelische Sorites geht vom Subjekt des Schlußsatzes, welches immer am engsten und deshalb Unterbegriff ist, nach und nach zum Prädikat desselben. also zum weiteren Extrem, dem Oberbegriff *zurück*, ist also *regressiv*, während dagegen der goklenische vom Ober- zum Unterbegriff *fortgeht*, also *progressiv* ist.

1) Z. B. Was einfach ist, ist unzerstörbar, weil es keine Teile hat, in die es aufgelöst werden könnte. Nun aber ist die menschliche Seele ein einfaches Wesen, weil sie sonst nicht denkfähig sein würde. Also ist die menschliche Seele unzerstörbar.

2) Diese Bezeichnung hat ihren Grund darin, daß die eine Form von Aristoteles, die andere von dem Semiramisten Rudolf Goklenius († 1628) in Marburg herrührt.

Hienach sind die Gesetze, auf welchen die formelle Richtigkeit des kategorischen Sorites beruht, unschwer festzustellen. Sie sind ganz dieselben, wie sie in der ersten syllogistischen Figur gelten. Im aristotelisch-kategorischen Sorites muß die erste Prämisse, weil sie das Subjekt des Schlußsatzes (den Unterbegriff) enthält und darum dem Untersatz entspricht, stets bejahend, kann aber A oder I sein. Die letzte Prämisse dagegen, welche das Prädikat (den Oberbegriff) bedingt und deshalb dem Obersatz entspricht, muß stets allgemein, kann aber A oder E sein. Der Schlußsatz richtet sich dann in seiner Quantität nach der ersten und in seiner Qualität nach der letzten Prämisse. Im goklenisch-kategorischen Sorites dagegen gilt all dieses, wie von selbst ersichtlich, umgekehrt. Was aber die Mittelsätze betrifft, so müssen diese in beiden stets allgemein bejahend sein, weil jeder derselben immer zugleich Obersatz und Untersatz ist. Im aristotelischen Sorites nämlich verhält sich jeder Mittelsatz zum nächstfolgenden als Untersatz, zum nächst vorausgehenden dagegen als Obersatz; im goklenischen Sorites dagegen gilt das Umgekehrte.[1])

b) Gehen wir zum hypothetischen Sorites über, so kann derselbe gleichfalls eine doppelte Form haben. Es kann nämlich das Conditionatum der vorausgehenden Prämisse stets zur Conditio der nachfolgenden, oder umgekehrt die Conditio der vorausgehenden stets zum Conditionatum der nachfolgenden werden. Im ersteren Falle heißt auch hier der hypothetische Sorites aristotelisch, im zweiten goklenisch. Geschlossen wird in beiden den gewöhnlichen Regeln des hypothetischen Schlusses gemäß, und zwar entweder bedingt oder unbedingt. Die Formeln dafür sind folgende:

α) Aristotelisch:

Si a est, b est
Si b est, c est
Si c est, d est
Ergo: Si a est, d est
oder: Si d non est, a non est.
Oder: Atqui a est
ergo d est
oder: Atqui d non est
ergo a non est.

β) Goklenisch:

Si a est, b est
Si c est, a est
Si d est, c est
Ergo: Si d est, b est.
oder: Si b non est, d non est.
Oder: Atqui d est
ergo b est
oder: Atqui b non est
ergo d non est.

1) Dieses Verhältnis wird klar an folgendem Beispiele. Setzen wir als
Oberbegriff: Reprobans peccatores
Mittelbegriff: { Puniens malum / Infinite justus / Infinite perfectus }
Unterbegriff: Deus,
so können wir daraus folgende zwei Sorites bilden:

α) Aristotelisch:

Deus est infinite perfectus
Qui est infinite perfectus, est infinite justus
Qui infinite justus est, punit malum
Qui punit malum, reprobat peccatores
Ergo Deus reprobat peccatores.

β) Goklenisch:

Qui punit malum, reprobat peccatores,
Qui infinite justus est, punit malum
Qui infinite perfectus est, infinite justus est,
Deus est infinite perfectus
Ergo Deus reprobat peccatores.

Man sieht, daß auch hier der aristotelische Sorites vom Unter- zum Ober- und der goklenische vom Ober- zum Untersatz fortgeht.[1]) Soll jedoch dieser hypothetische Sorites richtig sein, so muß fürs erste in demselben richtig nach den Gesetzen des hypothetischen Schlusses geschlossen werden, und fürs zweite muß in allen Prämissen die gesetzte Konsequenz richtig sein.

Jeder Sorites läßt sich in so viele einfache Schlüsse auflösen, als er Prämissen hat, weniger einen. Und in dieser Auflösung verhalten sich dann die einfachen Schlüsse immer so, daß der Schlußsatz des vorausgehenden stets eine der beiden Prämissen des nachfolgenden Schlusses ist. Würde dieses in einem gegebenen Falle nicht zu stande zu bringen sein, so wäre das ein Zeichen, daß der Sorites falsch ist. Um daher die Wahrheit eines Sorites zu prüfen, ist es oft angezeigt, ihn in die einfachen Schlüsse aufzulösen, aus denen er besteht.[2])

3. Das eigentliche Dilemma[3]) (Trilemma, Tetralemma usw.) oder der gehörnte Schluß (Syllogismus cornutus) wird in der Weise konstruiert, daß der Obersatz ein disjunktiver Satz ist, daß dann im Untersatze in hypothetischer Form aus jedem Gliede der Disjunktion des Obersatzes die gleiche Folge gezogen wird (wonach man also so viele Untersatzglieder bekommt, als Disjunktionsglieder da sind), und daß dann endlich im Schlußsatze diese Folge als schlechthin allgemeine Folge gesetzt wird nach der Formel:

---

1) Nehmen wir z. B. wieder die schon oben gebrauchten Begriffe:

Oberbegriff:	Reprobans peccatores
Mittelbegriff:	Puniens malum Infinite justus Infinite perfectus
Unterbegriff:	Deus,

so können wir daraus auch einen hypothetischen Sorites bilden, und zwar in folgenden zwei Formen:

α) Aristotelisch:

Si Deus est infinite perfectus, est infinite justus
Si est infinite justus, punit malum
Si punit malum, reprobat peccatores

Ergo. Si Deus est infinite perfectus, reprobat peccatores.
oder: Si Deus non reprobaret peccatores, non esset infinite perfectus.

Oder:

Atqui Deus est infinite perfectus,
Ergo reprobat peccatores.

β) Goklenisch:

Si Deus punit malum, reprobat peccatores
Si Deus est infinite justus, punit malum
Si Deus est infinite perfectus, est infinite justus

Ergo. Si Deus est infinite perfectus, reprobat peccatores.
oder: Si Deus non reprobaret peccatores, non esset infinite perfectus.

Oder:

Atqui Deus est infinite perfectus,
Ergo reprobat peccatores.

2) In der Auflösung selbst muß man beim aristotelischen Sorites von unten nach oben, und im goklenischen von oben nach unten gehen. An den gegebenen Beispielen läßt sich die Art und Weise, wie die Auflösung geschieht, leicht aufzeigen.

3) Vergl. Prantl, Geschichte der Logik, 1. Bd. 1855, Seite 478 und 510.

A est aut B, aut C
Si B est, D est
Si C est, etiam D est
Ergo sive A sit B, sive C, semper est D.[1])

Soll ein solches Dilemma richtig und brauchbar sein, so sind dazu folgende drei Bedingungen erforderlich:

a) Die Disjunktion im Obersatze muß komplet,

b) die Folge in den Untersätzen muß richtig sein,[2])

c) das Dilemma darf nicht retorsionsfähig, d. h. es darf nicht von der Art sein, daß es vom Gegner, gegen welchen es gerichtet ist, gegen den Angreifer selbst wieder gebraucht werden kann (Krokodilschluß).

Ein Beispiel hierfür ist die Mahnung einer Mutter an ihren Sohn, kein Staatsamt zu übernehmen; sie argumentiert:

Entweder wirst du es gut oder schlecht verwalten.		Entweder verwalte ich das Amt gut oder schlecht.
Verwaltest du es gut, dann mißfällst du den Menschen.	Vom Sohne	Verwalte ich es gut, so gefalle ich Gott.
Verwaltest du es schlecht, dann mißfällst du Gott.	also retorquiert:	Verwalte ich es schlecht, so gefalle ich den Menschen.
Also magst du es gut oder schlecht verwalten, du mißfällst immer.		Also mag ich es gut oder schlecht verwalten, ich gefalle immer.

Unter Retorsion eines Dilemmas verstehen wir die Ziehung eines Schlußsatzes mittels der gleichen Doppelsubsumption, mittels welcher zuvor ein anderer gerade den entgegengesetzten Schlußsatz gezogen hatte. Womit die Mutter beweist, das Amt sei zu fliehen, eben damit beweist der Sohn, es sei zu suchen.

Es interessiert uns die Frage, wann eine solche Retorsion möglich ist. Wir führen das Dilemma der Mutter auf einen Polysyllogismus von drei Gliedern zurück.

I. Die Bekleidung des Staatsamtes ist entweder eine gute oder eine schlechte.

atqui: ist sie gut, so mißfällt sie den Menschen; ist sie schlecht, so mißfällt sie den Göttern. (Erster Untersatz.)

---

1) Z. B. Tertullian in seiner Apologie für die Christen: Migne, Patr. lat. tom I. col. 273.

Der Befehl des Kaisers, die Christen nicht aufzusuchen und nur die zu bestrafen, die als solche angegeben werden, ist ungerecht; denn

Entweder sind die Christen schuldig oder unschuldig.

Sind sie schuldig, so ist der Befehl ungerecht, weil man sie dann aufsuchen muß.

Sind sie unschuldig, so ist der Befehl wieder ungerecht, weil man sie dann nicht strafen darf.

Also mögen die Christen schuldig oder unschuldig sein: der Befehl ist immer ungerecht.

2) Gegen diese beiden Regeln fehlt das bekannte Dilemma des Sokrates: Aut in morte sensus omnis adimitur ut in somno, aut animus ad feliciora loca migrat (die Disjunktion offenbar inkomplet). Si primum, mori expedit, quia suaviter quiescam (?) Si alterum, etiam mori expedit, quia felicius vivam cum Orpheo, Ulysse, caeterisque praeclaris viris. Ergo sive in morte sensus omnis adimitur, sive animus ad feliciora loca migrat, semper mori expedit. Apologia 40 c.

II. Folglich, die Bekleidung des Staatsamtes mißfällt entweder den Menschen oder den Göttern. (Erster Schlußsatz.)

atqui: Was entweder den Menschen oder den Göttern mißfällt, mißfällt unter allen Umständen. (Zweiter Untersatz.)

III. Folglich, die Bekleidung eines Staatsamtes mißfällt unter allen Umständen. (Zweiter Schlußsatz.)

atqui: Was unter allen Umständen mißfällt, muß man fliehen.

Folglich, die Bekleidung eines Staatsamtes muß man fliehen.

Der eigentliche Fehler der Mutter liegt im ersten Untersatz. Er sollte nicht zwei-, sondern viergliedrig sein und lauten: „ist sie gut, so mißfällt sie den Menschen; ist sie schlecht, so mißfällt sie den Göttern; ist sie gut, so gefällt sie aber auch den Göttern, und ist sie schlecht, dann gefällt sie den Menschen."

Dann wird auch der erste Schlußsatz viergliedrig werden: „folglich mißfällt die Bekleidung des Staatsamtes entweder den Menschen oder den Göttern, aber zugleich gefällt sie auch, sei es den Göttern oder den Menschen."

Endlich müßte sich auch der zweite Untersatz verdoppeln: „Was entweder den Menschen oder den Göttern mißfällt und zugleich entweder den Göttern oder den Menschen gefällt, das mißfällt unter allen Umständen, gefällt aber auch unter allen Umständen."

Es kommt nämlich dazu, daß von den vier Gliedern des ersten Untersatzes zwar die beiden ersten und die beiden letzten sich nur disjunktiv vertragen, dagegen das erste und dritte, ferner das zweite und vierte sich kopulatim fordern. Darum muß der endgiltige Schlußsatz zweigliedrig und nicht bloß eingliedrig sein.

Es frägt sich nur, 1) warum muß der erste Untersatz viergliedrig sein? Der Grund liegt darin, daß der erste Obersatz aus zwei kontradiktorischen Gliedern besteht und daß jedes davon im Untersatz zu zwei entgegengesetzten Subjekten in Beziehung gebracht werden kann, und nicht bloß jedes zu einem derselben.

Es frägt sich dann, 2) warum die Folgen aus dem ersten und dritten Glied, ferner jene aus dem zweiten und vierten sich fordern, obschon sie innerlich entgegengesetzt sind, während die Folgen aus dem ersten und zweiten und jene aus dem dritten und vierten, die doch innerlich gleich sind, sich gegenseitig ausschließen?

Der Grund ist leicht einzusehen. Die erste und zweite Folge, ebenso die dritte und vierte vertragen sich nicht, weil sie nicht aus derselben oder zwei verträglichen Ursachen hervorgehen, sondern aus zwei sich ausschließenden (gute und schlechte Staatsverwaltung); hingegen vertragen, ja fordern sich die erste und dritte Erscheinung, weil sie aus derselben Ursache hervorgehen (gute Verwaltung), die auf zwei Subjekte wirkt, die zugleich bestehen, wenn sie in ihren Eigenschaften auch entgegengesetzt sind (Götter und Menschen). Ebenso die zweite und vierte Erscheinung.

Wir können auch sagen, die Mutter begeht einen Unterlassungsfehler im ersten Schlußsatz, sie übersieht die disjunktive Natur der beiden Teile desselben. Diese sind derart, daß nicht bloß immer der eine gilt, sondern zugleich das **Gegenteil** des andern. Tritt ein Mißfallen seitens der Menschen ein, so muß ein Gefallen seitens der Götter folgen; das Mißfallen der Götter hat ein Gefallen der Menschen zur Konsequenz.

Aber diesen Umstand übersieht die Mutter. Die Teile ihres Schlußsatzes, von denen jeder nur gilt unter gleichzeitiger Gültigkeit des Gegenteils des andern, nimmt sie im zweiten Syllogismus so, als würde jeder allein, nicht auch das Gegenteil des anderen Gültigkeit haben. Der zweite Untersatz: „mißfällt unter allen Umständen", ist allerdings richtig, aber es ist verschwiegen, daß die Bekleidung

des Staatsamtes nicht bloß mißfällt, sondern ebenso auch gefällt. Hier wird die zweite mögliche Subsumption unterlassen, und so kommt die Mutter allerdings zu einer Konklusion. Eigentlich sollte so weiter gefahren werden:

atqui: Was entweder den Göttern oder den Menschen mißfällt, das mißfällt unter allen Umständen, und gefällt unter allen Umständen.

Folglich, die Bekleidung des Staatsamtes mißfällt unter allen Umständen und gefällt unter allen Umständen.

Darnach ist schließlich nicht mehr bloß eine Konklusion möglich.

Der Sohn macht genau denselben Kniff. Er nimmt jene Glieder im ersten Untersatz, welche die Mutter unterdrückt hat, und vernachlässigt diejenigen, welche die Mutter aufgenommen hatte. Oder auch er übersieht, daß im ersten Schlußsatz nicht bloß eines seiner Glieder Gültigkeit hat, sondern auch das Gegenteil des anderen. Darum bekommt auch er nur einen eingliedrigen Schlußsatz und zwar den entgegengesetzten von dem der Mutter. Während aber die Mutter gefehlt hat, handelt der Sohn vollständig recht; denn ihm muß es von der Mutter erlaubt werden, auf die Prinzipien, die sie aufgestellt hat, sich zu stützen. Er führt sie ad absurdum nach ihren eigenen Grundsätzen. Die Mutter wollte eben zuviel beweisen und darum hat sie nichts bewiesen. —

Wählen wir noch ein anderes Beispiel eines retorsionsfähigen Dilemmas. Ein alter Rhetor vereinbart mit seinem Schüler, letzterer habe ihm nur dann ein Honorar zu entrichten, falls er einmal den ersten Prozeß, den er führe, gewinnen werde. Allein der Schüler ergriff nicht die Laufbahn eines Rechtsanwaltes, und so kam es zu keinem ersten Prozeß. Gleichwohl verlangte der Rhetor sein Honorar und wollte es durch folgendes Dilemma erzwingen: Ich werde Klage stellen; entweder gewinne dann ich oder Du. Gewinnst Du den Prozeß, so mußt Du bezahlen, weil Du Deinen ersten Prozeß gewonnen; oder ich gewinne, dann mußt Du bezahlen auf Grund des Richterspruches. Der Schüler antwortet: Umgekehrt, entweder gewinnst Du, dann brauche ich nicht zu bezahlen, weil ich meinen ersten Prozeß verloren, oder ich gewinne, dann brauche ich nicht zu bezahlen auf Grund des Urteilsspruches.

Führen wir das Dilemma wieder auf die regelmäßige Form eines Syllogismus zurück:

Bezahlen muß, wer entweder durch den Richter dazu verurteilt wird, oder das versprochene Ziel erreicht.

atqui: Du mußt notwendig entweder vom Richter verurteilt werden oder das versprochene Ziel erreichen. Folglich mußt Du unter allen Umständen bezahlen.

Im Untersatze ist wiederum übersehen, daß in die Wahrheit des einen Teiles zugleich die Falschheit des anderen eingeschlossen ist. Darum kann der Schüler die Falschheit der beiden Teile als Untersatz benützen und unter den ersten Obersatz stellen; dann wird er einen Schlußsatz bekommen, der ebenso wahr und falsch ist wie der des Rhetors.

Wir können zum Schlusse die Regel aufstellen: Ein Dilemma ist retorsionsfähig, falls in ihm zwei Subsumptionen gemacht werden, die sich in der Weise ausschließen, daß mit der einen zugleich das Gegenteil der anderen behauptet ist und umgekehrt.

Dritter Abschnitt.

Mißbrauch des Syllogismus.

Einzelne Verfehlungen gegen die menschlichen Denkformen werden immer vorkommen; nach ihnen und nach ihrer Möglichkeit zu forschen, lohnt sich nicht der Mühe. Ein systematischer Mißbrauch wird erst dann in die Erscheinung treten, wenn diesen Denkformen das reale Fundament abgesprochen und ihrer Handhabung gleichwohl eine praktische Bedeutung zuerkannt wird.

Beides traf in der Sophistik zu, der wir im Anschluß an Zeller[1]) einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Die Alten verstanden unter einem Sophisten im engeren Sinn „einen solchen, der die Weisheit als Beruf und Gewerbe treibt, der mit der ungesuchten und unmethodischen Einwirkung auf Bekannte und Mitbürger nicht zufrieden, den Unterricht anderer zu seinem förmlichen Geschäfte macht, und ihn jedem Bildungsbedürftigen, von Stadt zu Stadt wandernd, gegen Bezahlung anbietet".[2]) „Ein Sophist heißt jeder bezahlte Lehrer in den Fächern, die zur höheren Bildung gerechnet wurden." [3]) Durch den Namen „Sophist" sind darum nur der Gegenstand des Unterrichts angedeutet und seine äußeren Bedingungen; über den Wert dieses Unterrichtes, über den wissenschaftlichen Charakter desselben ist noch nichts gesagt. Erst Plato und Aristoteles haben den Namen enger genommen und die Sophistik einerseits als dialektische Eristik im Gegensatz zur echten Rhetorik, und als Scheinwissen im Gegensatz zur wahren Philosophie charakterisiert.

Die Sophistik ist nicht ein philosophisches System, sondern eine Denkrichtung.[4])

Die Sophisten verlangten im Gegensatz zur herrschenden Tradition einen förmlichen Unterricht in der Wissenschaft[5]); und zwar sollte die zu vermittelnde Wissenschaft ausgewählt werden nach dem materiellen Werte, den ihr Besitz im öffentlichen und privaten Leben in Aussicht stellte. Boten die neuen Lehrer damit etwas, was einmal Geld und materiellen Vorteil einbringen sollte, so konnten sie selbstverständlich auch für ihren Unterricht Bezahlung fordern.[6])

Eine Zeit beschränkt sich aber nur dann auf jenes Wissen, das materiell fruktifizierlich ist, falls sie in der Wissenschaft selbst keine Befriedigung

1) Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1. Teil, vorsokratische Philosophie, 1892⁵, Seite 1038 ff.

2) Ibid. 1075.

3) Ibid. 1076.

4) Ibid. 1074.

5) Ibid. 1078.

6) Ibid. 1084.

mehr findet; und letzteres ist wieder der Fall, falls ihr der Kern der Wissenschaft, die Wahrheit, und die Zuversicht, sie zu finden, verloren gegangen ist, falls die Skepsis sie ergriffen hat.[1]) So ist auch die Sophistik aus dem Zweifel geboren. „Eben damit ist ihr . . . eine feste wissenschaftliche und sittliche Haltung unmöglich gemacht, sie muß entweder den herkömmlichen Meinungen folgen, oder wenn sie dieselben genauer prüft, muß sie zum Ergebnis kommen, ein allgemein giltiges Sittengesetz sei ebenso unmöglich als eine allgemein anerkannte Wahrheit.“ [2]) „Sie wird daher auch nicht den Anspruch erheben dürfen, die Menschen über Zweck und Ziel ihrer Tätigkeit zu belehren und sittliche Vorschriften zu erteilen, sondern ihr Unterricht wird sich auf Mittel beschränken, durch welche die Zwecke des einzelnen, welcher Art sie nur sein mögen, erreicht werden. Alle diese Mittel fassen sich aber für den Griechen in die Kunst der Rede zusammen. Das Positive zur negativen Erkenntnistheorie und Moral der Sophistik ist daher die Rhetorik.“

In der Erkenntnislehre stellt bereits, wie Plato uns berichtet,[3]) Protagoras den Homo-mensura-Satz auf: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist.“ [4])

Bald fand dieser Grundsatz auch Anwendung auf das Gebiet der Moral und Religion.[5])

Aus der negativen Moral ergab sich die Eigentümlichkeit der sophistischen Rhetorik: da es ein objektives Recht nicht gibt, so hat die Redekunst den Schein des Rechtes zu erzeugen,[6]) und zwar mit bloß subjektiven Mitteln, nicht durch den I n h a l t, sondern durch die F o r m der Rede.

Aus der negativen Erkenntnislehre erwuchs die E r i s t i k. „Wenn keine Annahme a n s i c h und für a l l e, sondern jede nur für diejenigen wahr ist, welchen sie als wahr e r s c h e i n t, so kann jeder Behauptung eine beliebige andere mit gleichem Rechte gegenübergestellt werden; es gibt keinen Satz, dessen Gegenteil nicht ebenso wahr wäre.“ [7]) Der Sophist konnte darnach keinen Gefallen finden, nach Erkenntnis der Dinge zu streben, sondern sein Interesse mußte sich auf die Betätigung einer f o r m e l l e n Denk- und Redefertigkeit beschränken. Und der Reiz der letzteren konnte nur in W i d e r l e g u n g a n d e r e r liegen. Widerlegung anderer, um sie zu widerlegen, ohne jedes positive Ziel, ist E r i s t i k.

---

1) Ibid. 1087.

2) Ibid. 977.

3) Theaet. 152 a usw.

4) Σωκράτες. φησὶ γάρ που, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι· τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. ἀνέγνωκας; γάρ που; Θεαίτητος. Ἀνέγνωκα καὶ π ο λ λ ά κ ι ς.

5) Ibid. 1125 ff.

6) Ibid. 1135.

7) Ibidem 1107.

In der Eristik ihre Schüler zu unterrichten, war eine Hauptaufgabe der Sophisten. „Dabei verfuhren sie aber sehr unmethodisch.“ „Sie ließen ihre Schüler ganz handwerksmäßig die Fragen und Fangschlüsse auswendig lernen, die ihnen am häufigsten vorkamen.“ [1]) Das Disputieren der späteren Sophisten war zumteil geradezu läppisch, eine ordinäre Possenreißerei. Die Topik des Aristoteles und der Euthydem Platons geben hiervon ein anschauliches Bild.

Wie die hochstehende Zeit eines Perikles, so hat jede Periode der Geschichte, auch die Gegenwart, ihre Sophisten und ihre Sophistik. Das Charakteristikum dieser Leute ist immer, sie lassen sich gut bezahlen und verfahren im übrigen nach dem Grundsatze: „wes Brot ich eß, des Lied ich sing“. Wo ein ausgedehntes Parteiwesen mit einer weitverzweigten Journalistik arbeitet, da ist ein üppiger Sumpfboden für Sophistik. Aber auch die Höhen der wissenschaftlichen Forschung bleiben, nachdem der Staat die Wissenschaft in seine Dienste und Bezahlung genommen, nicht immer unbefleckt: Im übrigen hat jeder Mensch nur allzuviel subjektives Interesse, die Objektivität, namentlich da, wo sie sein Handeln kritisiert, in einem modifizierten Lichte zu sehen. Die menschliche Natur selbst ist, falls sie nicht in einem energischen Ringen korrigiert wird, Sophistin.

Sokrates war der erste, der sichs zur Lebensaufgabe stellte, die Sophistik zu bekämpfen. Aristoteles brachte in ihre Finten ein gewisses System, um sie wissenschaftlich zu überwinden. Das neunte Buch der Topik ist dieser Aufgabe gewidmet.

Die Sophistik sucht andere zu widerlegen. Die Widerlegung oder der Gegenschluß heißt E l e n c h u s.[2]) „Nun wird ein Elenchus von den einen wirklich gemacht, von den anderen nur scheinbar, und letzteres aus vielen Ursachen der Scheinbarkeit.“ „Wie manche nur schön zu sein scheinen, weil sie sich schminken und putzen“, so gibt es einen Elenchus, „der nur manchen wegen ihres Mangels an Erfahrung es zu sein scheint“.

Aristoteles unterscheidet Elenchen, die in der S p r a c h e, im Sprachzeichen ihren Grund haben, und solche, die auf dem B e z e i c h n e t e n beruhen. Wir wollen an die Anführung der von Aristoteles mitgeteilten Fangschlüsse einige moderne anreihen.

I. Durch das S p r a c h z e i c h e n wird nach Aristoteles ein falscher Syllogismus erzeugt

1. wenn dasselbe Wort in verschiedenem Sinn gebraucht wird (*sophisma aequivocationis*): z. B. das lateinische Wort fides;

2. *sophisma compositionis* (παρὰ τὴν σύνθεσιν), wenn der Inhalt von Wörtern, weil sie selbst zu einem Ausdruck verbunden sind, verbunden genommen wird, obschon der Inhalt getrennt werden muß, falls der Satz wahr sein soll.

1) Ibidem 1111.

2) 161a2 ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος; vergl. 66b11.



z. B. wenn ein fallendes Sandkorn kein Geräusch macht, so machen auch viele keines. Allerdings die vielen, von einander getrennt, machen kein Geräusch, der Satz ist wahr in sensu diviso. Wer ihn aber behauptet in sensu composito, begeht das sophisma compositionis.

Das Gegenstück ist das *sophisma divisionis;* weil die Wörter getrennt sind, wird auch das Bezeichnete getrennt, obschon dies nicht geschehen sollte: z. B. Gott erhört das Gebet des Sünders nicht = das Gebet, das der Sünder formell als Sünder verrichtet. Der Satz ist wahr in sensu composito. Aber es ist falsch, daß Gott niemals das Gebet eines Menschen hört, der Sünder ist, aber nicht sündhaft betet. In sensu diviso ist der Satz falsch, er ist ein sophisma divisionis.

Oder: 5 ist 2 und 3; 2 und 3 ist gleich und ungleich; also ist 5 gleich und ungleich. Offenbar ist 2 und 3 bloß gleich und ungleich, wenn sie von einander getrennt sind, nicht aber vereinigt zu 5; oder es ist gleich und ungleich in sensu diviso, nicht aber in sensu composito. Umgekehrt sind 2 und 3 bloß verbunden 5, nicht aber getrennt. Hier nimmt offenbar der Schließende den Obersatz, der in sensu composito genommen werden sollte, in sensu diviso; er begeht ein sophisma divisionis.

II. Von Trugschlüssen, die nicht im Sprachzeichen begründet sind, sondern durch die Eigenart des Bezeichneten hervorgerufen sind, zählt Aristoteles[1]) sieben Arten auf. Wir erwähnen die wichtigsten:

1. *Sophisma accidentis.*[2]) Es hat statt, wenn das, was akzidentell gilt, wie ein Proprium behandelt wird. Z. B. Was Unheil anrichtet, ist zu fliehen; die Philosophie richtet in manchen Menschen Unheil an; also ist sie zu fliehen. Der Schluß tut, als ob der Untersatz laute: Die Philosophie richtet immer und überall gemäß ihrer Natur Unheil an.

2. Der Schluß, etwas sei schlechthin, was nach den Prämissen nur beziehungsweise ist, und umgekehrt z. B.: Was Du nicht verloren hast, besitzest Du; tausend Taler hast Du nicht verloren; also besitzest Du sie. Der Schließende geht vor, als ob der Obersatz absolut und ohne Voraussetzung gelten würde.

3. Die *Mutatio elenchi* ist gegeben, wenn einer nicht die Behauptung seines Gegners widerlegt, sondern irgend etwas anderes, das er ihm fälschlich in den Mund legt: z. B. jemand widerlegt die Göttlichkeit der katholischen Kirche, indem er zeigt, ihre Lehre vom Gebot, die Heiligen anzubeten, sei schlecht.

Wie bei der Widerlegung von gegensätzlichen Lehren häufig das nicht widerlegt wird, dessen Widerlegung versprochen wird, so wird auch häufig das nicht bewiesen, was zu beweisen versprochen wird, sondern nur irgend ein Nebenumstand.

1) 162b 21 ff.

2) Οἱ παρὰ τὸ συμβεβηκὸς παραλογισμοί.

4. Von der *petitio principii*[1]) handelt Aristoteles häufig[2]), besonders im zweiten Buche der ersten Analytik (16. Kapitel). Das im Anfange Gesuchte ist der Beweisgrund, er darf nicht postuliert werden. Solches, das nicht, wie die ersten Prinzipien, aus sich klar ist, muß bewiesen werden aus anderem. Es schon als bewiesen oder durch sich selbst klar voraussetzen, das ist *petitio quaesiti*, τότ' αἰτεῖται τὸ ἐξ ἀρχῆς · z. B. wäre der Beweis für die Gottheit Christi bloß aus seinem eigenen Zeugnis eine petitio principii.

Eine eigene Art von petitio principii ist der *circulus vitiosus.* Aristoteles[3]) redet eingehend vom Zirkelbeweis; hier handelt es sich um den Mißbrauch desselben, um den circulus *vitiosus.*

Er ist vorhanden, wenn man zuerst die Thesis aus dem Beweisgrunde, und dann wieder den Beweisgrund aus der Thesis erweist.[4]) Ein solcher Zirkelbeweis ist absolut unzulässig. Es ist jedoch zu bemerken, daß der circulus vitiosus nur dann gegeben ist, wenn der Beweis für oder gegen ein und denselben geführt wird. Sind es verschiedene, von denen der eine dieses, der andere jenes zugibt, so tritt der Zirkel nicht ein.[5]) Bei rein objektiven wissenschaftlichen Beweisen hat man jedoch immer vorauszusetzen, daß man es mit ein und demselben Gegner zu tun hat; daher muß der Zirkel stets vermieden werden.

5. Das Sophisma non causae ut causae. Dieses besteht darin, daß man, wenn eine Erscheinung auf die andere folgt, ohne weiteres schließt, die eine Erscheinung sei die Ursache der anderen, nach der bekannten Formel: Hoc post hoc, ergo propter hoc. Man stützt sich da auf das durchaus falsche Axiom, daß dasjenige, was der Zeit nach auf ein anderes folgt, ohne weiteres als die Wirkung des letzteren betrachtet werden müsse.[6])

Ein ähnlicher Fehler ist es, wenn aus dem Dasein der Folge auf

---

1) Τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι oder λαμβάνειν oder τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι, petitio quaesiti = das im Anfange Gesuchte postulieren.

2) 64b 28 ff.; 163a 36 ff.; 167b 11 ff.

3) 57b 18 ff.

4) Würde z. B. einer die Willensfreiheit aus der Zurechnungsfähigkeit, und dann wiederum die Zurechnungsfähigkeit aus der Willensfreiheit erweisen, so wäre das ein Circulus vitiosus.

5) Es kann z. B. einer das Dasein Gottes zugeben, aber die Weltordnung leugnen, während ein anderer die Existenz der Weltordnung zugibt, aber das Dasein Gottes leugnet. Da kann man denn nun allerdings gegen den ersteren aus dem Dasein Gottes die Weltordnung, und gegen den anderen aus der Existenz der Weltordnung das Dasein Gottes beweisen, ohne daß da von einem Circulus vitiosus die Rede sein könnte.

6) Dieses Sophisma tritt beispielsweise hervor in dem bekannten Schlusse: der Untergang des römischen Reiches ist auf die Gründung und Ausbreitung des Christentums gefolgt: also ist die Gründung und Ausbreitung des Christentums die Ursache jenes Unterganges des römischen Reiches gewesen.



eine bestimmte Ursache geschlossen wird, die, falls sie gegeben ist, allerdings die Folge nachzieht. Der Schluß ist immer falsch, wenn die Folge auch eine andere Ursache haben kann.[1]) Dieses Sophisma mischt sich gern in den Indizienbeweis.[2])

III. Zu den von Aristoteles behandelten Sophismen hat die Folgezeit noch manche andere gefügt.

1. Die *fallacia locutionis*, der phrasenreiche Wortschwall, der den Hörer über das Fehlen der Beweise hinwegtäuschen muß, war schon den alten Sophisten nicht unbekannt.[3]) Moderne Parteiversammlungen geben mitunter eine treffliche Vorstellung von diesem Sophisma. Selbst die Gewalt der Stimme dient manchmal sophistischen Absichten.

2. Die *fallacia fulguris*, das Sophisma der Schlagwörter, das Zitieren der Aussprüche großer oder scheinbar großer Männer führt häufig die ganze öffentliche Meinung irrig. Oft muß der Ausspruch eines Mannes auf einem Gebiete, auf welchem er durchaus nicht Fachmann, nicht „großer" Mann ist, als höchstes Beweismittel gelten *(fallacia auctoritatis)*.

3. Die *fallacia ex silentio*, das Verschweigen der für den Gegner günstigen Momente, ist oft das Sophisma der Geschichtsschreiber und der Verteidiger vor Gericht.

4. Das Sophisma der Verallgemeinerung findet statt, wenn ein bloß moralisch allgemeiner Satz in der Weise benutzt wird, als ließe er gar keine Ausnahme zu. Ferner wird oft auf wenige Beobachtungen hin eine Verallgemeinerung aufgebaut *(fallacia inductiouis)*. In der Aufstellung von Hypothesen endlich entfaltet die moderne Sophistik eine umfangreiche Tätigkeit *(sophisma hypotheseos)*.

---

1) 163b 1 ff. ὁ δὲ παρὰ τὸ ἑπόμενον ἔλεγχος διὰ τὸ οἴεσθαι ἀντιστρέφειν τὴν ἀκολούθησιν.

2) 163b 8. αἱ κατὰ τὸ σημεῖον ἀποδείξεις.

3) Zeller, Philos. der Griechen. ibid. 1113. Anmerk. 6 ff.

Vierter Teil.

Begriff der Wissenschaft.

Ein allgemeines wesenhaftes Urteil, eine Induktion, die zu einem allgemeinen Urteil führt. ein Syllogismus, der aus einem allgemeinen Urteil ein singuläres ableitet oder letzteres aus ersterem beweist, heißen oftmals Wissensakte. Aber man kann sie nicht eine Wissenschaft nennen; denn jede Wissenschaft besteht aus einer ganzen Summe derartiger Erkenntnisakte.

Indes ist die Wissenschaft auch keine bloße Summe solcher Erkenntnisakte. Wie das Urteil keine bloße Summe von Begriffen, sondern eine eigentümliche Verbindung derselben und darum eine besondere Denkform ist, wie der Syllogismus mehr ist als bloße Zusammensetzung aus einer Anzahl von Urteilen, so ist auch die Wissenschaft eine eigentümliche Verbindung der elementaren Erkenntnisakte, aus welchen sie sich, wie aus ihren materiellen Bestandteilen aufbaut. Diese besondere Verbindung der elementaren Erkenntnisakte, die Form der Wissenschaft, haben wir im vierten Teil der Logik zu untersuchen.

Die formale Logik handelt in allen ihren Teilen bloß von Denkformen. Dies will negativ besagen: a) von der materiellen Bestimmtheit des Inhaltes wird gänzlich abgesehen. Wir sagen „materielle" Bestimmtheit; denn es gibt auch eine Differenzierung des Denkinhaltes, ohne daß die Begriffe den Realgrund dieser oder jener Erscheinungen ausdrücken; es gibt eine logische oder formale Differenzierung des Inhaltes, z. B. Allgemeinheit, Singularität usw.; b) ebenso wird nicht nach dem Umstand gefragt, ob mittels der Denkform Objektivität erreicht und ein objektiver Inhalt angeeignet wird. Freilich wird letzteres vorausgesetzt; denn wir verabscheuen eine rein formalistische Logik. Daß sie aber nicht rein formalistisch ist, ist nicht an dieser Stelle zu zeigen.

Diese Grundsätze, welche für die Gesamtlogik gelten, sind auch für die Behandlung des letzten Teiles derselben maßgebend. Wir betrachten hier nur die Form der Wissenschaft, von jedem materiell bestimmten Inhalt sehen wir ab. Indes abstrahieren wir doch nicht von jenen Eigenschaften des Inhaltes, welche von dessen materieller Bestimmtheit unabhängig sind. Ja gerade aus diesen allgemeinen Eigenschaften des Inhaltes leiten wir die Merkmale des Begriffes der Wissenschaften im allgemeinen ab. Wir fragen uns, welche Eigenschaften müssen dem Objekte an sich zukommen, damit die Erkenntnisakte, welche es auffassen, zusammen eine Wissenschaft bilden? Darnach untersuchen wir, wie haben die Erkenntnis-

akte das Objekt aufzufassen, falls sie eine Wissenschaft konstituieren? Wie hat die Aneignung zu geschehen? Aus beiden Eigenschaften leiten wir eine Definition der Wissenschaft ab. Darnach geben wir eine Einteilung. Endlich wenden wir die Lehre von der Wissenschaft auf die formale Logik an. Darnach zerfällt der vierte Theil der Logik in fünf Kapitel.

Erstes Kapitel.

Das Objekt der Wissenschaft.

Einer Anzahl von Denkakten kommt bloß dann die wissenschaftliche Form zu, falls sie 1. auf ein festes Objekt gehen; 2. ein einheitliches Objekt behandeln; 3. wenn sie ein Objekt mit mannigfachen und reichen Beziehungen erschöpfen. Wir betrachten diese Merkmale der wissenschaftlichen Form im einzelnen.

A. Festes Objekt.

Sämtliche Erkenntnisakte einer Wissenschaft müssen auf ein festes Objekt gehen. — Indes, ehe wir von einem festen Objekt reden können, müssen wir wissen, was man unter Objekt überhaupt versteht. Das feste Objekt ist immer auch allgemein. Wir haben demnach drei Punkte zu besprechen: 1. Begriff des Objektes; 2. festes Objekt; 3. allgemeines Objekt.

I. Begriff und Arten des Objektes im allgemeinen. — Der Ausdruck „Objekt" ist ein bildlicher. „Objekt" ist das Vorgeworfene oder Vorgelegte. Jedes Vorgelegte ist jemanden vorgelegt. Darum ist der Ausdruck Objekt auch ein relativer.

Wie man dem Tiere Speise vorsetzt, damit es sich dieselbe aneigne, so legt man den Erkenntnis- und Willenskräften Gegenstände vor, damit sie dieselben in sich aufnehmen, sich an denselben nähren oder betätigen. Hier haben wir es nur mit Objekten der Erkenntniskraft zu tun.

Selbstverständlich ist ein Gegenstand bloß soweit Objekt der Erkenntniskraft, als deren Akt auf ihn geht. Nur soweit hat er ja die Form des Erkanntseins, die Form des Objektseins, nur soweit ist er objectum formale, förmliches Objekt. Es kann nun ein Gegenstand zwar den Gesichtspunkt, der aufgefaßt wird, abgeben, jedoch in ihm vielleicht nicht erschöpft sein. Dann ist allerdings der Gegenstand auch selbst, nicht bloß ein Gesichtspunkt aufgefaßt, aber nicht der Gegenstand nach allen Seiten. Selbstverständlich ist der Gegenstand nur nach der aufgefaßten Seite objectum *formale*. Nach den übrigen, nicht aufgefaßten Seiten heißt er objectum *materiale*; sie sind etwas, welchem die Form des Objektseins noch nicht aufgeprägt ist, aber jederzeit aufgeprägt werden kann. Objectum materiale est id, *circa* quod actus cognoscendi versatur; objectum formale est ratio, sub qua objectum materiale consideratur.

Das Formalobjekt ist mehrfach. Es ist entweder das, was man als Endresultat erkennen will, oder das, durch dessen Erkenntnis man erst die Erkenntnis eines anderen erzielen möchte. Im ersteren Fall heißt es objectum formale quod, im zweiten objectum formale quo. Z. B. In jedem Urteile ist das Subjekt, absolut genommen, objectum materiale, das Prädikat ist objectum formale. Jedoch ist das Prädikat, absolut genommen, bloß objectum formale quo. Ich will nicht das Prädikat absolut erkennen, sondern mein Gegenstand ist das Subjekt, freilich nach dem im Prädikat ausgesprochenen Gesichtspunkt (Vergl. Seite 67); das Subjekt als solches, als Träger des im Prädikat aufgefaßten Gesichtspunktes, ist objectum formale quod. — In einem Syllogismus ist der Schlußsatz objectum formale quod; jede Prämisse ist ein objectum formale quo.

Das objectum formale quo wird mit objektivem Erkenntnismittel übersetzt. Daneben gibt es auch ein subjektives Erkenntnismittel. Es ist jene Potenz der Seele, mit welcher das Objekt und zwar das Formalobjekt aufgefaßt wird.

II. Festigkeit des Objektes. Eine Wissenschaft besteht aus einer Anzahl von Urteilen. Das objectum formale eines Urteiles ist das Subjekt, betrachtet nach dem Gesichtspunkte, welcher im Prädikat aufgefaßt wird. Das Objekt der Wissenschaft muß fest sein, will darum besagen: 1. Das Prädikat muß mit dem Subjekt fest im Denken verknüpft werden; 2. diese feste Verknüpfung muß ein Fundament außerhalb unseres Denkens haben.

1. Daß wir die Begriffe festhalten, d. h. dasselbe Prädikat immer mit demselben Subjekte identifizieren, ist keine spezifische Eigenschaft der Wissenschaft, sondern eine Voraussetzung alles Denkens. Denken ist Operieren mit Begriffen, ist ein Vergleichen von Begriffen, ein Beziehen der Begriffe auf einander. Dies wäre unmöglich, wenn den Begriffen ihr Wert und ihre Bedeutung nicht wenigstens solange zugestanden würde, als der Mensch mit ihnen operiert. Der Mensch würde sich ja selbst nicht mehr verstehen.

Darum sind schon die zusammengesetzten Denkformen, abgesehen von jeder materiellen Bestimmtheit des Inhalts, auf die Festigkeit der objektiven Begriffe aufgebaut. Erinnern wir uns, daß z. B. das Gesetz, von welchem die Form des Urteils abhängt, lautet: Was du als A aufgefaßt hast, das sollst du auch als A anerkennen und festhalten. Wer immer ein Urteil fällt, betätigt dieses Gesetz, und wer dieses Gesetz nicht denkend betätigt, dessen Denken hat nicht jene Form, welche man Urteilen nennt.

2. Aber wer denkt, der tut dies, um zu erkennen, um Objektivität sich anzueignen. Nur derjenige wird das als A Aufgefaßte als A anerkennen, d. h. immer wieder als A auffassen, der glaubt, er müsse es so auffassen, es sei so vor unserem Denken, daß es immer als A aufgefaßt zu werden verlange, kurz es sei selbst fest und unveränderlich. Das Denken aber, was dasselbe ist, der Gebrauch der Begriffe als fester, setzt demnach

die Überzeugung von der Festigkeit ihres Inhaltes vor unserem Denken voraus. Wir halten nicht etwa bloß deshalb die Begriffe fest, um die Denkformen (Urteil, Induktion, Syllogismus) als subjektive Vorgänge zu ermöglichen; denn diese Denkformen sind nicht Zweck, sondern Mittel. Wir bedienen uns derselben, weil wir glauben, mittels ihrer eine von uns unabhängige Welt aufgreifen zu können. Unseren Denkformen ist eine subjektive Festigkeit nur deshalb gegeben, weil schon die Objekte fest sind.

Allein ist das Prädikat für unser Denken unabänderlich mit dem Subjekte verknüpft, so setzt dies voraus, daß das Subjekt selbst unserem Denken zwingend und beherrschend gegenüber tritt, daß das Subjekt selbst eine unabhängige, feste Welt bildet. Aber wer ist diese reale Welt? Wir wollen ja diese Frage hier nicht lösen und wollen ihre Lösung noch weniger beweisen. Aber wir müssen zeigen, was wir meinen, was wir voraussetzen, wenn wir von einem festen Objekt reden.

Denken wir an jene Wissenschaft, welche von den metaphysischen Wesenheiten handelt und mit Begriffen operiert, so setzen wir auch unmittelbar bloß voraus, daß die metaphysische Wesenheit ein von unserem Denken unabhängiges Objekt ist und Festigkeit besitzt. Von physischen Wesenheiten als solchen, von Existenz, reden wir dann gar nicht.

Freilich fragt sich, was und wer diese metaphysischen Wesenheiten sind. Hier liegt der Fehler Platos. Für Plato war bloß die begriffsmäßige, die metaphysische Wissenschaft die Wissenschaft im strengen Sinn. Und er war wie kein anderer überzeugt, daß die Wissenschaft sich nur mit Begriffen von dauerndem Werte abgeben könne; Begriffe von dauerndem Werte aber sind bloß solche, die ein dauerndes festes Objekt auffassen. Zufallsgebilde sind nicht wert, gedacht zu werden. Wo sollte er aber das feste Objekt der Begriffe suchen? Die Sinnenwelt hat, wie er meinte, nichts zu bieten. Denn die Sinnenwelt ist nicht fest, sondern in ständigem Fluß, wie schon Heraklit lehrte.[1]) Plato konstruierte sich darum ein Objekt von der festesten Dauer, seine Ideen, die er hypostasierte.

Es ist hier nicht der Ort, Plato zu widerlegen. Wir bemerken nur kurz, daß die Ideen, auch wenn sie nicht hypostasiert werden, Objektivität besitzen und dem sie auffassenden Denken dauernd Wahrheitsgehalt und Wert geben. Ferner sind die Ideen verwirklicht in den sinnlichen Dingen; die sinnlichen Dinge sind wandelbare Schöpfungen nach unverwüstlichen Mustern. Mögen darum die sinnlichen Dinge selbst vergehen, die Muster dauern fort und mit ihnen die unvernichtbare Möglichkeit der ersteren.

---

1) Wie man sich etwa die platonische Materie und den darauf gründenden beständigen Fluß der Dinge vorzustellen hat, siehe Zeller, Philosophie der Griechen, II/I 1889⁴, Seite 741.

Ja auch in der existierenden physischen Welt als solcher ist eine relative Festigkeit vorhanden, ein Kern von Unsterblichkeit, wohl das Mal, das den physischen Dingen die Ideen aufgedrückt haben. Gehen auch die Individuen zu Grunde, die Art dauert fort. Und die Art hält fest an sich. Von dem Individuum einer Art gibt es keinen Übergang zu einem Individuum einer anderen Art, es sei denn über die Leiche des ersteren und durch eine Gewalttat eines Dritten. Die Individuen jeder Art sterben für ihre artliche Festigkeit. Sint ut sunt aut non sint.

Aus unserer letzten Bemerkung ergibt sich bereits, daß auch jenen Erkenntnisakten, die sich mit den psychischen Dingen als solchen abgeben, ein wenigstens relativ festes Objekt nicht fehlt.

Setzt alles Denken ein festes Objekt voraus, so gilt dies doppelt von einer ganzen Wissenschaft. Die Wissenschaft ist nicht die Errungenschaft eines einzelnen zu individuellem Besitz; sie soll zum Gemeingut werden, zu einem beglückenden Schatze der Menschheit in allen kommenden Generationen; sie soll zu einem Baue werden, den keine Skepsis abzubröckeln vermag, den vielmehr neues Schaffen ergänzt und erweitert.

Anmerkung. Ein Prädikat ist mit einem Subjekte entweder unmittelbar fest verbunden oder durch eine notwendige Ursache, d. h. durch eine solche, die selbst notwendig mit dem Subjekt verknüpft ist und aus ihm notwendig das Prädikat erzeugt. Erkennen wir, daß ein Prädikat unmittelbar mit dem Subjekte fest verknüpft ist, so nennt man diesen Akt unmittelbare Einsicht (actus intelligendi). Wird hingegen ein Prädikat mit dem Subjekt mittelbar oder durch eine Ursache verbunden, so müssen wir erst das Vorhandensein dieser Ursache erkennen und daraus erst erkennen wir ihre Wirkung, nämlich die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte. Diese letztere Erkenntnis ist eine vermittelte und heißt allein im Sinne der Alten ein Wissensakt. Principia intelliguntur, conclusiones sciuntur.

Indes kann die mittelbare Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte auch daraus erkannt werden, daß im Subjekte die notwendigen Wirkungen des Prädikates vorhanden sind; denn wo die notwendige Wirkung ist, kann die Ursache ebensowenig fehlen, wie da die Wirkung fehlen kann, wo die notwendige Ursache ist. Aus der Erkenntnis der Freiheit des Menschen kann ich ebenso auf die Verantwortlichkeit schließen, wie aus der Erkenntnis der Verantwortlichkeit auf seine Freiheit.

Darnach definiert man den Wissensakt als cognitio ex causis cognitionis et rei (= praedicati), vel cognitio ex causa cognitionis et effectu rei (= praedicati). Der erstere Wissensakt ist allerdings vollkommener. Statt „Wissensakt" sagen wir auch: demonstrative Erkenntnis. Darum wird der Wissensakt auch definiert als cognitio per demonstrationem comparata (vergl. Seite 152).

III. Allgemeinheit des Objektes. Mit der Festigkeit des Objektes hängt seine Allgemeinheit zusammen. Schon die Denkformen als solche, die wir im Laufe der Untersuchung kennen gelernt haben, setzen ohne Ausnahme einen allgemeinen Gegenstand als Inhalt voraus. Das allgemeine Urteil bedarf unmittelbar eines allgemeinen Objektes; die Induktion erzeugt ein allgemeines Urteil; der Syllogismus prüft und beweist das Einzelne aus dem Allgemeinen. Daraus ergibt sich, ist das Objekt nicht allgemein, so füllt es nicht eine einzelne Denkform aus, geschweige eine ganze Summe, wie es in der Wissenschaft gefordert wird.

Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt kommen wir zur selben Forderung. Was dem Singulären als solchem zukommt, mag ihm zufällig oder notwendig zukommen. Was ihm zufällig zukommt, hat ohnehin kein wissenschaftliches Interesse. Was ihm notwendig zukommt, erkennen wir mindestens nicht als solches. Denn es läßt sich seine Notwendigkeit weder induktiv noch rationell nachweisen. Überdies ist die Erkenntnis des Einzelnen in seiner Individualität wertlos; denn diese Erkenntnis ist unfruchtbar, sie gebiert kein weiteres Erkennen und läßt keine Ausnützung im Handeln zu. Die Wissenschaft handelt darum vom Allgemeinen.

B. Einheit des Objektes.

Sämtliche Erkenntnisakte einer Wissenschaft müssen auf ein Objekt gehen. Wir haben auch bei Aufstellung dieses Grundsatzes zwischen materiellem und formellem Objekt zu unterscheiden und das objectum formale in ein solches quod und quo zu zerlegen. Es genügt nicht, daß eine Summe von Erkenntnisakten auf dasselbe materielle Objekt geht. Um Wissenschaft zu sein, müssen diese Akte an dem materiellen Objekt den gleichen Gesichtspunkt zum Gegenstande haben; sie müssen im objectum formale quod übereinkommen.

Aber auch dies ist noch nicht genügend. Die Zusammengehörigkeit mehrerer Erkenntnisakte zur selben Wissenschaft charakterisiert sich in letzter Linie durch die Teilnahme am selben objectum formale quo, durch Teilnahme am selben objektiven Erkenntnismittel.

Zeigen wir dies an Beispielen. Psychologie und Logik haben zum gemeinschaftlichen Gegenstand den Erkenntnisakt. Allein die Logik betrachtet das Wahrsein, den repräsentativen Charakter desselben, die Psychologie seine entitative oder physische Natur, sein Zustandekommen usw. Logik und Psychologie haben demnach nur das gleiche Materialobjekt, aber verschiedenes Formalobjekt (objectum formale quod), sie sind zwei verschiedene Wissenschaften. — Die Philosophie hat zum Gegenstand alles Sein, — die geoffenbarte Theologie hat zum Gegenstand Gott und alles, was und soweit

es mit Gott in Zusammenhang steht. Vielfach ist darum derselbe Gegenstand sogar formell zugleich Objekt der Philosophie und der geoffenbarten Theologie. Gleichwohl sind beide Wissenschaften auch in diesem Falle noch wesentlich verschieden, weil ihr objectum formale quo verschieden ist. Objectum formale quo der Philosophie sind die durch sinnliche Erkenntnis vermittelten veritates facti einerseits und die obersten unmittelbaren Vernunftwahrheiten anderseits. Mittels dieser zwei Klassen unmittelbarer Erkenntnisse oder aus ihnen zieht die Philosophie alle jene zahllosen Schlüsse, die zusammen die Philosophie im objektiven Sinne ausmachen. Aus diesen Vorkenntnissen (objectum formale quo) nimmt sie auch die Wahrheiten über Gott ab, soweit sie ihr zugänglich sind. — Die geoffenbarte Theologie hat zum objectum formale quo jene Wahrheiten, welche unmittelbar Gott in Bibel und Tradition oder die Kirche in ihren Lehrentscheidungen ausspricht. Theologie selber sind die Konklusionen, die die Gelehrten aus jenen Offenbarungswahrheiten ableiten. — Natürlich sind auch die subjektiven Erkenntnisprinzipien verschieden. Das subjektive Erkenntnisprinzip der Philosophie ist die Vernunft, wie sie nur in sich selbst Stütze sucht, wie sie insbesondere das objectum formale quo annimmt einzig auf Grund ihrer eigenen Prüfung desselben, wie sie diesem objectum formale quo keinen anderen als einen rein menschlichen, rein natürlichen assensus gibt. Das theologische (subjektive) Erkenntnisprinzip ist zwar auch die Vernunft, jedoch insofern sie ihrem objectum formale quo zustimmt nicht wegen objektiver Evidenz desselben, sondern übernatürlich glaubend, kurz insofern sie ihren assensus zum objectum formale quo aus der Gnade hernimmt; denn selbstredend erheischt das objectum formale quo die festeste Zustimmung, da nach dieser die Zustimmung zu den Konklusionen sich richtet; die Zustimmung zu geoffenbarten Wahrheiten kann aber nur dann kein bloßes Meinen sein, sondern ist unbezweifeltes Fürwahrhalten, falls die Zustimmung aus übernatürlichem Motiv und unter Mitwirkung übernatürlicher Hilfe zu stande kommt.

Das Formalobjekt aller Akte, die eine Wissenschaft konstituieren, darf nur eines sein. Diese Regel gibt ein Kriterium zur Entscheidung, ob eine Wissenschaft abgeschlossen, ihr Inhalt erschöpft ist, anderseits keine Abschweifungen in ihr stattfinden. In einer Wissenschaft gebührt jedem Erkenntnisakt Platz, der und soweit er sich auf das Formalobjekt bezieht. In einer Wissenschaft ist jeder Gesichtspunkt zu besprechen, der und soweit er mit dem Formalobjekt zusammenhängt. Um zu spezialisieren, wie ein objektiver Gesichtspunkt mit dem Formalobjekt zusammenhängen kann, hat man sich auch so ausgedrückt: In einer Wissenschaft ist alles zu behandeln, wovon das Formalobjekt in casu recto vel obliquo prädiziert wird.[1])

1) Vergl. z. B. Pesch, Institutiones logicales, vol. I, 1888, pag. 559. Casus oder Beugefall ist ein Terminus der Grammatik. Unter casus verstehen wir die Ab-

z. B. Die philosophische Körperlehre hat zum Formalobjekt den Körper, in seinen letzten Gründen betrachtet. Es ist demnach in ihr sowohl vom organischen als vom anorganischen Körper zu handeln; denn „sie sind wesentlich Körper“; es ist zu handeln vom Menschen, denn „er hat einen Körper“. Freilich ist vom Menschen nur soweit zu handeln, als er einen Körper besitzt. Es ist von Ausdehnung zu reden, denn „sie ist eine Eigentümlichkeit des Körpers“.

Dieselbe Regel, die für eine ganze Wissenschaft gilt, hat natürlich auch Gültigkeit für einen bloßen Aufsatz; er ist nach dem gleichen Grundsatz darauf zu prüfen, ob er einerseits erschöpfend, anderseits frei von Digressionen ist.

Anmerkung 1. Bezüglich der Einheit oder Identität des Formalobjektes ist eine doppelte Einschränkung zu machen. Einmal kann der das Objekt bezeichnende Begriff ein nur analoger und darum auch das Formalobjekt nur analog eines und dasselbe sein. So handelt die Ontologie vom „Sein“. Diese Einheit beeinträchtigt zwar die Vollkommenheit der Wissenschaft nach diesem Gesichtspunkt, doch hebt sie die Wissenschaft nicht auf.

Ferner kann das Objekt, physisch genommen, nicht eine Natur sein, sondern eine kontingente Zusammensetzung, es kann in sich selbst statt natürlicher bloß künstliche Einheit besitzen, z. B. ein Haus. Wissenschaften, die von gemachten Einheiten handeln, sind von diesem Gesichtspunkte aus wiederum weniger vollkommen.

Anmerkung 2. Das Formalobjekt läßt eine Teilung zu. Ein Teil des obj. formale heißt Partialobjekt; im Gegensatz dazu heißt dann das Formalobjekt in seinem ganzen Umfang Totalobjekt. Der Begriff ist z. B. Partialobjekt der Logik.

änderung eines Nomens in der Weise, daß es nicht bloß mehr eine Sache schlechthin, sondern zugleich die Beziehung derselben zu einer anderen Sache ausdrückt. Danach steht das im Nominativ befindliche Subjekt eines Satzes eigentlich nicht in einem Casus, es ist nicht gebeugt, um ein Verhältnis seines Inhaltes zu einem andern zu bezeichnen. Um aber den Ausdruck Casus auf alle Formen des Nomens ausdehnen zu können, die bei der Deklination in Betracht kommen, hat man den Nominativ casus *rectus* genannt, was streng genommen ein Widerspruch ist. Die Casus *obliqui* oder eigentlichen Casus sind Formen, welche ein Wort abhängig (obliquus) von einem anderen machen, die anzeigen, daß das Wort sich an ein anderes anlehnt und nicht selbständig (rectus) Sinn und Bedeutung hat.

Schon Aristoteles nennt an manchen Stellen nur die casus obliqui πτώσεις. 161 b 1 sagt er: „Philons, dem Philon sind nicht wieder Hauptwörter, sondern nur Fälle eines Hauptwortes. Diese unterscheiden sich im übrigen vom Hauptworte selbst nicht. Nur bilden sie im Gegensatz zu ihm in Verbindung mit der Kopula keinen Satz, der Wahres oder Falsches enthält.“ Hier wird offenbar das Hauptwort selbst, d. h. der Nominativ (κλῆσις) von den πτώσεις ausgenommen. Ebenso 49 a 2. An anderen Stellen heißt auch er casus, z. B. 136 b 16 (τὸ πεζὸν δίπουν) und wird darum πτῶσις allgemeiner mit „Form“ übersetzt. Waitz, Aristoteles organon, pars prior 1844 pag. 329 sagt: *ut brevis sit* (sc. Aristoteles) etiam casum rectum πτῶσιν vocat 136 b 16. Künstlich deutet der hl. Thomas: *obliqui* vocantur quia quasi cadunt

Anmerkung 3. Während das Formalobjekt und was mit ihm positiv und wesentlich zusammenhängt, in einer Wissenschaft um ihrer selbst willen behandelt werden (per se), wird anderes, das sich gegensätzlich zum Formalobjekt verhält, besprochen, insofern seine Besprechung zur Verdeutlichung des Formalobjektes bloß beiträgt; es wird per accidens einbezogen. So haben wir in der Logik auch von der Zerstörung des Urteils, vom negativen Urteil, ja sogar von Sophismen 2c. gehandelt.

C. Wert und Bedeutung des Objektes.

Eben wurde eine Regel angegeben, an welcher sich beurteilen läßt, ob eine Wissenschaft ihr Objekt erschöpfend behandelt und eben dadurch Wissenschaft ist. So wichtig diese Regel ist, so genügt sie doch nicht, um zu bestimmen, ob einer Summe von Erkenntnisakten der Ehrentitel Wissenschaft zukommt. Die erschöpfende Erkenntnis eines Objektes ist noch nicht Wissenschaft.

Das Formalobjekt einer Wissenschaft darf nicht wesentliches Attribut des Formalobjektes einer anderen Wissenschaft sein, sonst wäre von ihm in letzterer zu handeln, es könnte nicht den Gegenstand für eine gesonderte Wissenschaft bilden. Das Formalobjekt einer Wissenschaft muß zu dem einer anderen sich kontingent verhalten.

Ist das Formalobjekt einer Wissenschaft auch nur Gesichtspunkt, so muß es doch immer noch viele reiche und wertvolle Verzweigungen besitzen.

Erkenntnisakte erlangen demnach unter folgenden Bedingungen die Würde einer Wissenschaft: a) wenn sie sich um ein wertvolles beziehungsreiches Formalobjekt drehen; b) wenn dieses nicht in innerer, wesentlicher Verbindung mit dem Formalobjekt einer anderen Wissenschaft steht und nicht zum vollen Verständnis des letzteren unmittelbar notwendig ist; c) wenn die Erkenntnisakte ihr Objekt und dessen Beziehungen erschöpfen.

Änderungen in der Wertschätzung der Güter oder gar in der Weltanschauung, häufig auch neue Bedürfnisse der Allgemeinheit geben den Anstoß zu neuen Wissenschaften. Ihre Erarbeitung ist freilich nicht das Werk eines einzelnen Mannes, sondern Frucht vielfachen Zusammenwirkens. Eine Disziplin ist Gegenstand vielfacher Forschung, ehe sie als selbständige Wissenschaft anerkannt wird.

---

per quandam declinationis originem a nominativo, qui dicitur rectus eo quod non cadit: Stoici autem dixerunt, etiam nominativos dici casus eo quod cadunt, i. e. procedunt ab interiore conceptione mentis. Et dicitur rectus eo quod nihil prohibet, aliquid cadens sic cadere, ut rectum stet, sicut stilus, qui cadens ligno infigitur, 2 perih. 1d Vergl. dazu Zeller, Philosophie der Griechen, III/I. 1880[3], Seite 89 Anm. 2.

Darnach ist die obige Regel leicht verständlich. In einer Wissenschaft ist jeder Gesichtspunkt zu besprechen, der mit dem objectum formale quod zusammenhängt, sei es, daß er selbst das objectum formale ist oder sich als subalternierter Begriff zu ihm verhält (das Verhältnis ist dann geradlienig, rectus), sei es, daß der Gesichtspunkt nicht den Gesamtinhalt des objectum formale erschöpft, sondern nur eine eigentümliche Seite desselben ist (Prinzip, Proprium) oder eine äußere Beziehung (Ursache desselben) zu ihm hat. In diesem Fall bekommt der sprachliche Ausdruck des Formalobjektes zum sprachlichen Ausdrucke der zu besprechenden Gesichtspunkte gewissermaßen eine schräge Richtung.

Zweites Kapitel.
Aneignung des Objektes.
(Methode.)

Wie im vorausgehenden Kapitel gezeigt wurde, muß das Formalobjekt reich an Beziehungen sein, es muß einen intelligiblen Organismus bilden.

Subjektive Aufgabe der Wissenschaft ist es nun, das Formalobjekt und seine verschiedenen Beziehungen dem Geiste zuzuführen. Allein dabei darf nicht vergessen werden, daß der Erwerb einer Wissenschaft gleichsam ein Anbinden neuer Wahrheiten an solche ist, die der Geist bereits besitzt. Je nach Beschaffenheit der Ringe, die sich im Geiste bereits vor dem Angriffe einer Wissenschaft finden, wird der Geist die Aneignung eröffnen. Und er wird in der Aneignung der Beziehungen eines Objektes in solcher Reihenfolge weiterfahren, daß jenes Stück, welches geeignet ist, den Ring zum Anschluß eines weiteren zu bilden, vor letzterem der Erkenntnis eingefügt wird.

So entsteht in den Erkenntnisakten, aus welchen eine Wissenschaft besteht, von selbst eine gewisse Anordnung. Man nennt sie Methode. Wir besprechen den Begriff der Methode, ihre Arten, das Verhältnis von Methode und Denkform, endlich das Verhältnis der Methode und der Aneignungsarten.

A. Begriff der Methode.

Μέθοδος ist „das Nachgehen, um etwas zu suchen", aber auch „der Weg oder die Art und Weise, etwas zu erforschen". Der Begriff wurde vom physischen auf das intentionelle Gebiet übertragen. Dabei fließt aber der Gedanke mit ein, daß der Weg oder die Art und Weise, etwas zu erforschen, durch eine vorausgehende Erkenntnis als dem Zwecke entsprechend und günstig verstanden wurde. Darum nennt man sowohl die Art und Weise zu erforschen, Methode, als auch die vorausgehende Erkenntnis, welche die Art und Weise zu erforschen, bestimmt und vorschreibt. Der Ausdruck Methode wird demnach im doppelten Sinne genommen:

a) Methode bezeichnet einen reflexen Akt der praktischen Vernunft; einen Akt des Vorschreibens, Befehlens, Ordnens. Reflex heißt derselbe, weil er die Reihenfolge der Erkenntnisakte bestimmt. Die Methode ist so das Urteil, welches lautet: Du sollst so vorgehen, du sollst zuerst diesen Punkt auffassen, dann unter Anlehnung an denselben einen andern.

b) Unter Methode verstehen wir aber auch die Reihenfolge selbst, welche die Denkakte nach Vorschrift der praktischen Vernunft einzuhalten haben. Darnach ist Methode das Geurteilte, Vorgeschriebene, Geregelte. Die Methode im ersteren Sinn verhält sich zur zweiten Bedeutung des Ausdrucks wie Subjekt und Objekt, wie Urteilsakt und Geurteiltes. Man redet darum auch von Methode im subjektiven und Methode im objektiven Sinne.

Ein Erkenntnisakt, welcher einen anderen erleichtert, heißt im Vergleich zu letzterem (Erkenntnis-)Prinzip; der letztere Erkenntnisakt ist eine

wahre oder eine Art Konklusion. Demnach wird Methode häufig definiert: ordo quem mens nostra in comparanda scientia sequitur. Sie ist die Reihenfolge, welche wir in der Setzung der Erkenntnisakte einhalten, um das Wissen im objektiven Sinne oder die mannigfaltigen Beziehungen des Formalobjektes subjektiv anzueignen. Mit diesen Worten ist offenbar die Methode im objektiven Sinne erklärt, es ist das Objekt (die bestimmte Reihenfolge der Denkakte) jenes reflektierenden Urteiles, das man Methode im subjektiven Sinne nennt, ausgedrückt. Unter Anlehnung an das Verhältnis der sich folgenden Erkenntnisakte zu einander können wir auch sagen: Methodisch verfahren ist soviel wie: von dem, was geeignet ist, Prinzip zu sein, zu den Konklusionen fortzuschreiten. Oder Methode ist das Fortschreiten vom Leichteren zum Schwierigeren, vom Bekannteren zum weniger Bekannten.[1]) Dadurch, daß zuerst das Leichtere erfaßt wird, soll auch das Schwierigere leichter angeeignet werden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, die Methode oder die zielbewußte Wahl in der Reihenfolge der Erkenntnisakte hat einen doppelten Grund; er liegt zum Teil in den Beziehungen des Objektes selbst, die aufgefaßt werden sollen, zum Teil im aufnehmenden Subjekt. Die objektiven Beziehungen, die zum Zustandekommen des Wissens in den Geist eingeführt werden, müssen einen derartigen Zusammenhang haben, wonach die Erkenntnis der einen die Erkenntnis der anderen fördert. Allein häufig wird an sich nicht bloß die Erkenntnis der ersteren die Erkenntnis der letzteren, sondern auch die Erkenntnis der letzteren die Erkenntnis der ersteren zu begünstigen geeignet sein. In diesem Falle wird es darauf ankommen, welche der beiden Beziehungen dem erkennenden Subjekte im allgemeinen oder mit Rücksicht auf seinen zufälligen Zustand früher und leichter zugänglich ist. In diesem Fall wird darum die Wahl in der Reihenfolge der Auffassungen zugleich durch das Subjekt und seinen Zustand bestimmt.

B. Arten der Methode.

Sollen Erkenntnisakte zu einander methodisch geordnet sein, so muß der vorausgehende zum leichteren Zustandekommen des nachfolgenden irgendwie beitragen. Dies ist aber nur der Fall, wenn sich beider Objekt wie Einfaches und Zusammengesetztes verhalten. Wer das Einfache kennt, kennt damit zum Teil auch schon das Zusammengesetzte; wer das Zusammengesetzte kennt, kennt implicite auch das Einfache.

Damit haben wir das Prinzip für die Differenzierung der Methode gefunden. Wollen wir in der formalen Logik die Methode differenzieren, so muß dies ja mit Abstraktion von jeder materiellen Bestimmtheit des Inhaltes geschehen, ausschließlich auf Grund formaler und logischer Eigentümlichkeiten des Objektes und damit der Erkenntnisakte. Wir suchen nicht

1) Aristoteles 129b 8.



die Methode einer bestimmten Wissenschaft, sondern den Begriff der Methode im allgemeinen, die in der Betätigung in den einzelnen Wissenschaften mannigfache Determinationen erhält.

Derartige logisch-formale Merkmale sind nun eben Einfachheit und Zusammensetzung. Die Denkbewegung, welche mit einem Einfacheren beginnt und mit einem Zusammengesetzteren abschließt, weil die Erkenntnis des Einfacheren die Erkenntnis des Zusammengesetzteren fördert, heißt Synthese. Der umgekehrte Weg ist Analyse; so oft nämlich jemand mit einem Denkakt anhebt, der ein Zusammengesetzteres zum Inhalt hat, und mit einem Denkakt schließt, der auf ein Einfacheres sich bezieht, so oft geht er analytisch zu Werke.

Die Termini stammen von Alexander von Aphrodisias,[1]) dem Kommentator des Aristoteles mit Auszeichnung. Alexander[2]) verfaßte unter Septimius Severus etwa 200 nach Christus neben anderem Erklärungen zu den Analytiken. Nur jene zum ersten Buch der ersten Analytik sind uns erhalten. In diesen[3]) definiert er die Ausdrücke Synthese und Analyse.[4])
Zugleich zeigt Alexander den Sinn der Worte an den Analytika, die mit Recht ihren Namen führen, weil in ihnen in der Tat eine Analyse stattfindet.

Wir haben damit zwei Arten von Methode kennen gelernt. Die Synthese charakterisiert sich dadurch, daß der terminus a quo einfach, der terminus ad quem zusammengesetzt ist. Die Analyse bietet das umgekehrte Bild.

Analyse und Synthese sind die Methoden, auf welche sich alles geordnete Denken zurückführen läßt. Freilich bieten hierbei die Begriffe „einfach“ und „zusammengesetzt“ eine gewisse Schwierigkeit, die behoben werden muß. Wir unterscheiden zu diesem Zweck drei Arten des Einfachen und Zusammengesetzten: a) Allgemeinheit und Partikularität; — der allgemeine Begriff und das allgemeine Urteil sind in ihrer Materie weniger zusammengesetzt als der partikuläre Begriff und das partikuläre Urteil. — b) Die Wirkung ist die verkörperte Ursache; die Ursache ist nur das unentwickelte Samenkorn für die Erscheinung. Die Ursache ist demnach einfacher als die Wirkung. — c) Der sachliche Teil ist einfacher als das sachliche Ganze.

Betrachten wir diese Fälle etwas im einzelnen. Hiebei wird uns auch noch klarer werden, wie der vorausgehende Akt zur Entstehung des nachfolgenden beiträgt.

1. Synthese haben wir, so oft vom allgemeinen Begriff zum partikulären Begriff übergegangen wird, z. B. vom Begriff Lebewesen zum Begriff

1) Ein Aphrodisias lag an der Grenze von Karien und Phrygien.

2) Vergl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Bd. 1. Abteil. 1880[3], Seite 789.

3) Commentaria in Aristot. Graeca, Berolini volum. II/I, Alexandri in Analyt. priorum librum primum Commentarium, ed. Wallies 1883, pag. 7, 12 ff.

4) Ἡ παντὸς συνθέτου εἰς τά, ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις αὐτῶν, ἀναγωγὴ — ἀνάλυσις καλεῖται. ἀνεστραμμένως γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει · ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν . ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἀπὸ τοῦ τέλους ἐπὶ τὰς ἀρχάς.

Mensch. Diese Synthese führt speziell den Namen determinierende. Ihr Gegensatz heißt abstrahierende Analyse.

Die determinierende Synthese setzt voraus, daß mir der allgemeine Begriff, die abstrahierende Analyse, daß mir der spezielle Begriff bereits bekannt ist, ehe ich die Denkbewegung antrete, die ich als determinierende Synthese oder abstrahierende Analyse bezeichne. Einzig von dieser Denkbewegung reden wir, sie charakterisieren wir. Wie der allgemeine, resp. besondere Begriff, kurz der terminus a quo, in uns entstanden, davon reden wir nicht; er wird ebenfalls die Frucht eines vorausgehenden methodischen Denkprozesses sein. Reden wir bloß von Synthese und Analyse, so ist auch nicht das Hilfsmittel berücksichtigt, durch dessen Anwendung wir vom terminus a quo zum terminus ad quem gelangen. Wir lassen die innere Natur dieser Denkbewegung, dieses Fortschreitens unbeachtet und sehen einzig auf die Grenzpunkte.

Indes wichtiger als der Schritt von Begriff zu Begriff ist der Schritt von Urteil zu Urteil. Der Weg vom subalternierenden zum subalternierten Urteil wird spezialisierende Synthese genannt, die Gegenbewegung generalisierende Analyse.

Hierher gehört auch das Verhältnis vom reduktiven Prinzip oder dem Schema zur Materie, auf welche das reduktive Prinzip angewendet wird. Zwischen beiden besteht zunächst allerdings das Verhältnis von Abstraktheit und Konkretheit. Allein da das Abstrakte in einer unbegrenzten Zahl konkret werden kann, so verhält sich die abstrakte Formel zum Konkretum, wie das Allgemeine zum Spezielleren, und natürlich wie das Einfachere zum Zusammengesetzteren. Die Anwendung des reduktiven Prinzips ist immer Synthese; die Herauslösung des reduktiven Prinzips aus Beispielen ist Analyse. Gehe ich von einem Syllogismus mit bestimmtem Inhalt, der nach einer der vier Figuren schließt, zu dieser Figur selbst, so nehme ich eine Analyse vor.[1] Nach einem geometrischen Satz eine Figur zeichnen, ist Synthese; aus der Figur den Satz erklären, ist Analyse.[2])

2. Das allgemeine Urteil schließt das partikuläre nicht bloß in seinen Umfang ein, und das allgemeine Urteil ist nicht bloß einfacher als das spezielle. Das subalternierende Urteil begründet auch das subalternierte; ersteres schließt letzteres in sich wie der Grund die Folge. Und zwar ist das allgemeine Urteil nicht bloß dafür Grund, daß es, weil selbst erfaßt, zur Erkenntnis des partikulären führt; es ist nicht bloß Erkenntnisgrund für das letztere. Gewiß ist es auch häufig Erkenntnisgrund; aber immer ist es mehr, es ist der innere Grund für das partikuläre Urteil, Grund für die Objektivität, für die Wahrheit des letzteren, sein Real-

1) Alex. von Aphrodisias, Commentaria in Arist. Graeca, l c., Zeile 25 ff.
2) Aristoteles, Topik, 175 a 28.



grund. Petrus ist sterblich, nicht weil er Petrus ist, sondern weil er ein zusammengesetztes Lebewesen ist. Die beiden Urteile: „alle zusammengesetzten Lebewesen sind sterblich“ und „Petrus ist sterblich“ verhalten sich demnach wie Grund und Folge.

Das Verhältnis der Begründung besteht nicht bloß zwischen Begriff und Begriff, Urteil und Urteil, sondern auch zwischen Ding und Ding. Das begründende Ding heißt Ursache, das begründete Wirkung, wenn es von der Ursache getrennt existiert; außerdem Erscheinung.

Betrachten wir das Allgemeine und Besondere unter dem Gesichtspunkt des Grundes und der Folge, so ist der Schritt von ersterem zu letzterem wiederum Synthese, die Gegenbewegung Analyse. So ist jeder Syllogismus, in welchem der Major Ausgangspunkt ist, eine Synthese. Oder suchen wir für eine allgemeine uns bekannte Regel die Konsequenzen, so gehen wir synthetisch zu Werke. — Ist uns aber zuvor der partikuläre Satz bekannt, so kann aus diesem der allgemeine überhaupt nur als Grund aus der Folge eruiert werden; denn anders ist ja das allgemeine Urteil im speziellen nicht enthalten. Die Ableitung des allgemeinen Urteils ist Analyse.

Die Analyse, die von der Folge zum Grunde geht, heißt mit Vorliebe Regression, ihr Gegensatz Progression.

Der Anlaß zu dieser Benennung liegt nahe. Die ganze Art des menschlichen Erkennens ist die, daß es aus den Wirkungen die Ursachen auffaßt. Namentlich sind uns geistige Dinge nur als Ursachen sinnlicher Wirkungen zugänglich. Darnach ist die Wirkung das gleichsam „vor“ uns Liegende; die Ursache ist das „hinter“ uns Liegende, dem Auge nicht unmittelbar Erreichbare. Gehe ich von der Ursache zur Wirkung, so gehe ich von dem, was „hinter“ mir liegt, zu dem, was „vor“ meinem Auge liegt, ich mache eine Progression. Im entgegengesetzten Falle ist die Denkbewegung eine Regression.

Analog dem Verhältnis von Ursache und Wirkung ist das Verhältnis von Sinn und Ausdruck, von Bezeichnetem und Zeichen, von Dargestelltem und Darstellungselement. Das Bezeichnete veranlaßt das Zeichen. Wer aus den Sprachzeichen deren Sinn abnimmt, verfährt analytisch; wer einen Gedanken in Zeichen niederlegt, synthetisch.

3. Soeben haben wir bereits gehört, daß terminus a quo und terminus ad quem einer Denkbewegung nicht bloß wie Begriff und Begriff, sondern auch wie Ding und Ding sich verhalten können. In letzterem Fall ist es nicht notwendig, daß beide streng im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen. Es kann vielmehr eines das sachliche Ganze, das anderer der sachliche Teil sein. Freilich könnte man auch da die Begriffe Ursache und Wirkung annehmen. Der Teil ist Ursache, Konstitutiv, Einfaches; das Ganze ist Wirkung, Zusammengesetztes. Die beschreibende Darstellung hat es mit real zusammengesetzten Gegenständen zu tun und löst sie in die sach-

lichen Teile auf, zuerst in die Hauptteile, dann in die Teile der Teile. Oder sie läßt umgekehrt das sachliche Ganze entstehen, von den Teilen ausgehend.

Ähnlich dem totum actuale physicum ist das totum actuale logicum. Wir verstehen darunter einen Denkvorgang, der sich aus Teilen aufbaut. Der Syllogismus zerfällt in Urteile, diese Urteile in Begriffe. Ebenso gibt es ein Sprachganzes; der Satz zerfällt in Teile, das Wort in Silben.[1]) Auch hier verhalten sich die Teile als Ursachen, als Konstitutive, als das Einfachere; sie sind auch das Allgemeinere, denn sie können Verbindungen zur Konstituierung verschiedener Gedanken- und Wortgebilde eingehen.

Endlich läßt der conceptus objectivus eine Teilung zu. Ein Ding, als aufgefaßt, kann das ganz oder teilweise aufgefaßte Ding sein. Die Teilauffassung ist als Auffassung einfacher; sie ist auch Konstitutiv für die Gesamtauffassung. In mancher Hinsicht ist sie auch allgemeiner; denn die nota, welche Genus ist, kann auch die Verbindung mit einer anderen Differenz eingehen. Die Differenz kann sich allerdings nur mit einem bestimmten Genus verbinden.

Der Weg vom Teile zum Ganzen ist Synthese; die Bewegung vom Ganzen zum Teil Analyse.

Werfen wir einen Blick zurück auf unsere Darlegung. Es hat sich gezeigt, daß Teil und Ganzes, Allgemeines und Partikuläres, Ursache und Wirkung in der Tat nichts weiter als Arten des Einfachen und Zusammengesetzten sind. Mit Recht kann darum die Methode nach dem Gesichtspunkt der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Denkbewegung bestimmt werden. Die Definition Alexanders von Aphrodisias ist nicht zu enge.

C. Methode und Denkformen.

Es liegt nahe, zu fragen, wie sich denn die Methode und die Denkformen unterscheiden. Wir können von einem Verlauf der Denkformen reden, sowie von einer Anwendung der Denkformen auf bestimmten Erkenntnisstoff.

1. Betrachten wir zunächst den letzteren Punkt, so ergibt sich als Verhältnis von Methode und Denkform: Methode ist die geregelte Anwendung der Denkform, oder subjektiv das Urteil, welches die Anwendung der Denkform vorschreibt und ordnet. Aber warum lautet dieses Urteil einmal so, ein andermal anders? Dies hängt zum Teil vom Zustand des Subjektes ab, zum Teil von der Beschaffenheit des Erkenntnisinhaltes, insofern er einmal leichter durch diese Reihenfolge der Denkakte, dann wieder leichter durch eine andere aufgefaßt wird. Die Methode hängt darum von

1) Alex. von Aphrodisias, Commentaria in Arist. Graeca, l. c., Zeile 21.



Freiheit und Zweckmäßigkeit ab; die Anwendung einer Denkform ist nicht von der blinden Natur, sondern von der Einsicht, nicht von der Gedankenlosigkeit, sondern von zielbewußter abwägender Überlegung geboten. Würde es sich jemand zum Grundsatze machen, allen Erkenntnisstoffen gegenüber und ohne Rücksicht auf die intellektuelle Verfassung immer in gleicher Weise zu verfahren, so wäre dieses Vorgehen nicht Methode, sondern Manier.

II. Der Verlauf der Denkformen ist im Wesentlichen ein notwendiger und unabänderlicher. Insofern kommt ihnen das Prädikat „Methode" nicht zu. Aber materiell sind in jeder Denkform Abweichungen möglich. Z. B. Die forma judicii ist immer dieselbe; bezüglich der Materie aber kann es ein Prädizieren sowohl als ein Subsumieren sein. (Vergl. Seite 53, 59, 65.) Und so kann auch in den Denkformen, in ihrem Verlauf, eine Methode gesucht werden.

1. Die Form des Urteils und die Methode. Wie früher bemerkt (Seite 65), hebt die ursprüngliche Urteilsbildung mit dem Subjekte an. Hierbei wird offenbar die analytische Methode verfolgt. Geht die Urteilsbildung vom Prädikate aus, so ist sie synthetisch. Dem widerspricht nicht eine andere frühere Behauptung (Seite 91 ff.), daß jedes Urteil durch Analyse zu stande komme. Denn letzteres will nur besagen, daß die Urteilsbildung durch Zerlegung eines Begriffes (Subjektes oder Prädikates), nicht aber durch Verbindung zweier Begriffe erzeugt wird.

Stellt jemand eine Frage an uns, so will er meist das Prädikat wissen. Der Antwortende verfährt analytisch.

2. Induktion und Syllogismus. Die Induktion verläuft ihrer Form nach analytisch. Freilich ist nicht jede Analyse eine Induktion, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt; denn häufig müssen wir das allgemeine Prädikat nicht mehr in rerum natura, sondern bloß in unserem Gedächtnisse aufsuchen und brauchen darum keine Induktion anzuwenden.

Der Syllogismus hat entweder die gewöhnliche oder die Soritesform. In der gewöhnlichen Form ist der Syllogismus immer synthetisch. Die Soritesform ist bald analytisch, bald synthetisch.

a) Selbst wenn der Syllogismus ab effectu schließt, ist er Synthese, denn das Prädikat des Schlußsatzes kann als solches für weiter und einfacher als das Subjekt des Schlußsatzes gedeutet werden. Das Subjekt des Obersatzes aber ist effectus necessarius des Schlußprädikates und darum ebenso weit als dieses Schlußprädikat. Ist letzteres weiter und einfacher als das Schlußsubjekt, so auch das Subjekt des Obersatzes. (Vergl. Seite 134 n. 2.) Der Weg vom Subjekt des Obersatzes zum Subjekt des Schlußsatzes ist darum synthetisch. Wir können auch sagen, es sei der Weg von der Wirkung zum Träger der Wirkung, also zum Zusammengesetzten.

b) Die Soritesform beginnt jedesmal damit, daß dem Subjekte des Schlußsatzes der Realeffekt oder die Realursache des Schlußprädikats zugesprochen wird.

Im Hilfsurteil wird erklärt, daß das Prädikat des Obersatzes Effekt oder Ursache des Schlußprädikates ist. Die Subjekte des Obersatzes und der Konklusion sind identisch, so daß die Bewegung sich nach den Prädikaten des terminus a quo und des terminus ad quem bestimmt. Dem Umfange nach sind übrigens auch die Prädikate gleich; denn der *effectus* necessarius hat keine andere Ausdehnung als die *causa* necessaria. Jedoch kann die Wirkung, wie früher gezeigt, immer als komplizierter gelten denn die Ursache.

Darum ist die Soritesform analytisch, falls man ab effectu folgert. Z. B. „Der Mensch ist verantwortlich; der Verantwortliche ist frei; folglich der Mensch ist frei." Schließt der Sorites a causa reali, so bewegt sich unser Denken synthetisch. Z. B. „Der Mensch ist frei; der Freie ist verantwortlich; folglich der Mensch ist verantwortlich." Von der letzteren Regel findet eine Ausnahme statt, wenn der Obersatz zwar die Ursache des Schlußprädikates als Prädikat enthält, jedoch dieselbe umfänglich beschränkt und inhaltlich verstärkt. Z. B. „Petrus ist ein Mensch; der Mensch ist sterblich; folglich ist Petrus sterblich." Wir haben Analyse. Allein die eigentliche Ursache für die Sterblichkeit des Petrus ist nicht seine menschliche, sondern seine zusammengesetzte lebendige Natur. Setzen wir diese als Prädikat in den Obersatz, so bekommen wir eine synthetische Denkbewegung. „Petrus ist ein zusammengesetztes Lebewesen; dieses ist sterblich; folglich ist Petrus sterblich." Die Sterblichkeit ist die Folge.

8. Beweis. Häufig wird eine These gegeben. Es kann dann unsere Aufgabe sein, entweder bloß den Grund hierfür zu suchen, sei es den Realgrund oder den Erkenntnisgrund, oder zugleich die These zu beweisen, d. h. dieselbe aus dem Grunde abzuleiten. Hierbei können wir uns an die syllogistische oder an die induktive Methode anlehnen.

a) „Der Grund für eine These wird aufgesucht", kann einen doppelten Sinn haben: es wird der Grund des Schlußprädikates absolut [1]) gesucht, oder aber es wird gefolgert, daß der Grund des Prädikatsbegriffes im Schlußsubjekte enthalten ist. [2]) Beide Fälle sind zu besprechen.

α) Wir haben eine These und suchen den Grund ihres Prädikates. Natürlich ist die aufgestellte These oder Frage die Veranlassung, der Impuls, dem Grund nachzuspüren. Wählen wir zuerst ein Beispiel, in welchem der Realgrund aufgesucht wird. „Petrus ist sterblich." Der Realgrund hierfür ist seine Natur, weil sie die eines zusammengesetzten Lebewesens ist. Ist es uns nur um Aufsuchen dieses Grundes zu tun, so wird unser Gedankengang sein: Petrus ist sterblich; folglich muß er zuvor ein Mensch und der Mensch muß sterblich sein.

Ersichtlich ist der erste Satz (Petrus ist ein Mensch) hier terminus a quo, der zur Erkenntnis des letzten Satzes (der Mensch ist sterblich) bei-

1) Ihn spricht im gewöhnlichen Syllogismus der Obersatz aus.
2) Hier wird der Untersatz des Syllogismus gesucht.



trägt. Der erste Satz ist Erkenntnisgrund für den letzten. Der letzte ist Realgrund für den ersten. Darum gehe ich hier vom ersten zum letzten Satz analytisch vorwärts. Die These ist mir Impuls, ein Einfacheres zu erkennen.

Der Gedankengang ist auch kein Syllogismus mehr, sondern die Umkehr eines solchen. Nur die Probe darüber, daß der Gedankengang gleichwohl formell richtig ist, könnte durch einen Syllogismus gemacht werden, indem mit der Lesung von rückwärts begonnen würde.

Den Erkenntnisgrund für die These „der Mensch ist frei" suchen wir durch folgende Denkbewegung: „Der Mensch ist frei; folglich muß er verantwortlich und der Verantwortliche muß frei sein". Die Richtung ist wieder Analyse wie wir oben schon gezeigt haben, als wir vom gewöhnlichen Syllogismus handelten, dessen Umkehr hier vorliegt. (Seite 202, n. 2, a.)

β) Wird nicht der Grund für das Schlußprädikat gesucht, sondern gefolgert, daß dieser Grund im Schlußsubjekt gegeben ist, so entsteht formell ein umgekehrter Sorites. „Petrus ist sterblich; folglich muß das Lebewesen sterblich sein und Petrus muß ein Lebewesen sein." Da es sich um die Realursache handelt, so ist der Weg analytisch.

Wird in einem umgekehrten Sorites festgestellt, daß der Effekt (Erkenntnisgrund) des Prädikates dem Subjekte zukommt, so ist Synthese gegeben.

Auch durch Umkehr der Induktion werden oft die Gründe für eine aufgestellte allgemeine These oder für ein allgemeines Gesetz gesucht, natürlich die Erkenntnisgründe. Z. B. Alle Körper sind schwer; folglich muß dieser Körper schwer sein, und zwar ist die Schwere dieses Körpers Erkenntnisgrund für die These. Wir sehen, die Umkehr der Induktion ist nicht ein Syllogismus; denn im Syllogismus wird der Schlußsatz als logische Konsequenz, hier als logische Voraussetzung gefolgert.

b) Wir haben bisher gesehen, welche Methode eingehalten wird, wenn der Realgrund oder der Erkenntnisgrund aufgesucht wird, sei es in Anlehnung an die syllogistische oder an die induktive Form. Aber niemand wird sagen, die Aufsuchung des Grundes aus der These sei die Ableitung der These aus dem Grunde, kurz sei Beweis. Ableitung des Grundes und Ableitung aus dem Grunde (= Beweis) ist nicht dasselbe. Dies zeigt schon der Wortlaut. Suche ich den Grund für die These, z. B. für die Sterblichkeit des Petrus, dann sage ich: „Petrus ist sterblich; folglich ist er ein zusammengesetztes Lebewesen und dieses sterblich." Will ich die Sterblichkeit des Petrus aber beweisen, dann wähle ich die Worte: „Petrus ist sterblich; **denn** er ist ein Mensch und der Mensch ist sterblich." Will ich endlich die These selbst aufsuchen und sie dann zugleich beweisen, so drücke ich mich so aus: Alle Menschen sind sterblich; Petrus ist ein Mensch; folglich Petrus ist sterblich. In diesem letzteren Fall lernen wir die These (den Schlußsatz) nicht bloß materiell, sondern zugleich als begründet, als gewiß kennen.

Uns interessiert jedoch bloß der zweite Fall. Die These sei uns materiell bekannt und wir sollen sie beweisen. Die Beantwortung unserer Frage ist auch von großem Interesse für die Gewinnung eines vollen Verständnisses der Sprache.

„Petrus ist sterblich; denn er ist ein Mensch und der Mensch ist sterblich.“ Dieses Gefüge von Sätzen ist eine Denkbewegung. Welcher Satz ist terminus a quo, Impuls der Bewegung? Welcher ist terminus ad quem? Die Antwort kann uns nur unser Bewußtsein geben, speziell die Deutung des Wörtchens „denn“. Analysieren wir darum unser Denken, wie es bei Aussprache dieses Wörtchens statthat.

Offenbar wollen wir nicht sagen: ich erkenne, daß Petrus sterblich ist, und daraus erkenne ich weiter oder folgernd, daß Petrus ein Mensch und jeder Mensch sterblich ist. Gerade umgekehrt wollen wir sagen: ich erkenne, daß der Mensch sterblich und Petrus ein Mensch ist, und daraus erkenne ich und darum als begründet und gewiß, daß Petrus sterblich ist.

Behalten wir die Reihenfolge der Sätze bei, so ergibt sich für „denn“ der Sinn: „ich erkenne, Petrus ist sterblich; als gewiß oder begründet erkenne ich dies daraus, daß er ein Mensch und der Mensch sterblich ist.“ Oder „ich erkenne, Petrus ist sterblich; zur festen und begründeten Zustimmung veranlaßt mich die Erkenntnis, daß der Mensch sterblich und Petrus ein Mensch ist.“

Ganz evident ist dies der Sinn des Wörtchens „denn“. Das Bewußtsein sagt mir also: a) die These folgt objektiv aus dem mit „denn“ eingeleiteten Satz, obschon er nachsteht; b) sie folgt auch für unsere Erkenntnis aus dem nachfolgenden Satz, wir leiten subjektiv die These aus dem sprachlich nachfolgenden Satz ab. Freilich leiten wir sie nicht materiell ab, sondern bloß als gewiß und begründet. Materiell ist die These die frühere Erkenntnis, sonst wäre sie nicht These. Aber begründet oder gewiß ist sie später als der mit „denn“ ausgeführte Grund. Ich muß erst den Grund erfassen und anerkennen, dann erst kann ich die These ableiten. Der auf „denn“ folgende Satz ist darum terminus a quo, die These als begründet ist terminus ad quem. Das Wörtchen „denn“ ist die Abkürzung für die Wiederholung der These, wie sie aus dem Grunde sich ergibt. „Petrus ist sterblich; aus dem Umstande, daß der Mensch sterblich und Petrus ein Mensch ist, ergibt sich, daß Petrus sterblich.“

Aus dem bisherigen folgt darum leicht, welche Methode beim Beweis einer schon aufgestellten These eingehalten wird. Es ist nur zu beachten, daß Ausgangspunkt der auf „denn“ folgende Satz ist. Ferner ist zu berücksichtigen, daß im Beweise sowohl der Grund (Real-, Erkenntnisgrund) für das Prädikat der These als auch die Inhärenz dieses Grundes im Subjekte angegeben werden muß. Der Syllogismus hat zwei Prämissen. Darum kann der Beweis entweder als gewöhnlicher Syllogismus oder als

Sorites gedeutet werden müssen. Es kann die eine Prämisse Ausgangspunkt und die andere das Hilfsurteil sein oder umgekehrt. Folgende Gegenüberstellung dürfte den Unterschied klar machen:

Alle *Menschen sind sterblich,	Petrus ist ein *Mensch,
(Petrus ist ein Mensch),	(Alle Menschen sind sterblich),
*Petrus ist sterblich.	Petrus ist *sterblich.

Im Beweise lesen wir so: 1. Petrus ist sterblich; denn er ist ein Mensch und alle Menschen sind sterblich. 2. Petrus ist sterblich; denn alle Menschen sind sterblich und Petrus ist ein Mensch.

Ist der Beweis in einem umgekehrten gewöhnlichen Syllogismus gegeben, so ist er doch als Synthese zu deuten, weil terminus a quo der oberste oder jener Satz ist, in welchem der Realgrund oder Effekt des Schlußprädikates ausgedrückt ist und zwar als Mittelbegriff, der als solcher jedenfalls nicht enger als das Subjekt der These (Schlußsatz im obigen Syllogismus) genommen werden kann. — Ist der Beweis in einem umgekehrten Sorites enthalten, so gelten die Regeln, die wir schon früher (Seite 202, n. 2, b.) angegeben haben. —

Zum Schlusse unserer Betrachtung des Beweises werfen wir noch einen Blick auf den hypothetischen Syllogismus.

Gehen wir in einem hypothetischen Syllogismus von der Prämisse aus, welche ein Bedingungssatz ist, so ist die Richtung zum Schlußsatz immer synthetisch. Denn der konditionelle Obersatz hat den Charakter eines allgemeinen Urteils. Z. B. „Wenn es ein Denken gibt, so auch ein Denkvermögen; nun gibt es ein Denken; folglich auch ein Denkvermögen.“ Der allgemeine Charakter des Obersatzes ergibt sich auch daraus, daß er wahr ist, selbst wenn der Schlußsatz nicht zutrifft. Häufig kann man auch den konditionellen Obersatz in einen allgemeinen kategorischen umwandeln.

Gehen wir vom Untersatz aus, so ist die Bewegung zum Schlußsatz synthetisch, wenn der Untersatz die sachliche Bedingung enthält. Enthält der Untersatz das sachlich Bedingte, so ist die analytische Methode eingehalten. Z. B. „Es gibt eine Freiheit; gibt es eine Freiheit, so muß es eine Verantwortlichkeit geben; folglich muß es eine Verantwortlichkeit geben.“ „Es gibt eine Bewegung; gibt es eine Bewegung, so muß es einen Gott geben; folglich muß es einen Gott geben.“

Bekanntlich kann in den Untersatz eines hypothetischen Syllogismus auch die Negation des Bedingten des Obersatzes gestellt und dann im Schlußsatz die Negation der Bedingung gefolgert werden. Z. B. „Wenn es eine Verantwortlichkeit gibt, so muß es auch Freiheit geben; nun gibt es keine Freiheit, folglich auch keine Verantwortlichkeit.“ Da der Schluß vom Bedingten zum Bedingenden hier Synthese ist, so ist der Schritt vom Untersatz zur Konklusion eine Synthese. Es wird nämlich hier im Untersatz nicht das sachlich, sondern das logisch Bedingte verneint. Anders in anderen Fällen.

Der hypothetische Beweis einer These geht, wie der kategorische, formell als Beweis vom Grunde aus, wenn auch materiell die These den Anfang bildet. Der Sinn des Wortes „denn" ist hier besonders deutlich. Z. B. „Es gibt einen Gott; denn es gibt eine Bewegung und Bewegung ist ohne Gott undenkbar." „Denn" = „Dies ergibt sich daraus, daß es eine Bewegung gibt ꝛc." Unser Bewußtsein erkennt nicht den Grund als entstanden aus der These, sondern die These als beeinflußt, als abgeleitet aus dem Grunde.

4. Wissenschaft. Wir haben bisher je einen einzelnen Denkakt als Repräsentanten einer Denkform betrachtet und seine Methode festgestellt.

Nun aber wenden wir den Ausdruck „Methode" gerade auf die geordnete Reihenfolge der Denkakte an, aus denen eine ganze Wissenschaft besteht. Da wird im einzelnen die Methode beständig wechseln. Einmal werden Denkakte auf einander folgen, die jeder für sich nach verschiedener Methode verlaufen; ferner wird das Verhältnis verschiedener Denkakte oder ganzer Reihen derselben und ihrer Inhalte gegeneinander bald ein analytisches, bald ein synthetisches sein.

Von einer durchgreifenden und einheitlichen Methode einer ganzen Wissenschaft kann bloß die Rede sein, wenn der Hauptgang, das Verhältnis der Hauptteile zu einander, ins Auge gefaßt wird.

Wir haben zwischen objectum formale quod oder Materie der Untersuchung und objectum formale quo oder den Prädikaten zu dieser Materie unterschieden. In beiden ist eine Bewegung oder Entwicklung möglich, sowohl in der Vorführung der Materie, als in der Ableitung der einen Prädikate aus anderen. Die Bewegung in der Materie setzt allerdings voraus, daß die Materie aus Teilen besteht, die auch selbständigen Wert haben.

Wächst die Materie, deren Prädikate gesucht werden, in ihrem Inhalt von Abschnitt zu Abschnitt, so ist der Gang der Erkenntnis synthetisch. Aber wie ist das Wachstum der Materie zu verstehen? Etwa so, daß im neuen Abschnitt ein neues Stück derselben untersucht wird, ohne daß vom näheren Gegenstand des vorausgehenden Abschnittes mehr die Rede ist? Nein, das wäre kein Wachstum. Vielmehr muß jeder folgende Abschnitt wieder dieselbe Materie behandeln wie der vorausgehende, freilich nur insofern, als dieselbe eine Verbindung eingeht, Glied eines spezifischen Ganzen wird und teilnimmt an den Prädikaten des letzteren. Betrachten wir in der Logik erst den Begriff, dann Urteil, dann Schluß, so ist dies eine wahre Synthese, denn die Materie wächst im eigentlichen Sinne. Das Urteil ist kein Begriff, auch keine Summe von Begriffen, sondern etwas spezifisch Neues. Der Begriff wird zwar wieder behandelt, aber er bekommt Prädikate nur als Glied des Urteils, wie er Subjekt oder Prädikat ꝛc. genannt wird. In der Synthese begreifen die folgenden Abschnitte die voraus-

gehenden und ihren Gegenstand immer in sich und stützen sich darauf. Z. B. Das Urteil ist undenkbar ohne den Begriff, darum auch nicht verständlich ohne Verständnis des letzteren.

Bedient man sich in einer Wissenschaft, deren Materie, wie besprochen, synthetisch vorgeführt wird, der Beobachtung, des Experimentes, der Induktion, um die in den einzelnen Abschnitten zu ziehenden Konklusionen zu gewinnen, so ist die Methode der einzelnen Abschnitte analytisch. Die Methode, welche wegen Benützung des Experimentes, der Beobachtung ꝛc. analytisch ist, führt mit Rücksicht auf das subjektive Erkenntnisprinzip den besonderen Namen: experimentelle Methode. Die experimentelle Methode ist nur dann synthetisch, wenn das Experiment dazu dient, um für eine bekannte allgemeine Wahrheit ein Tatsachenmaterial zu sammeln.

Wird der Gegenstand einer in ihrer Materie synthetisch verlaufenden Wissenschaft in den einzelnen Abschnitten so behandelt, daß von der metaphysischen Definition des Gegenstandes ausgegangen und aus dieser die Konklusionen gezogen werden, daß an die Definition des Formalobjektes die Betrachtung der Arten, darauf die Betrachtung der Proprien sich anschließt, so ist der Gang auch in den einzelnen Abschnitten synthetisch. Vom subjektiven Erkenntnisprinzip erhält aber diese Methode in den einzelnen Abschnitten wieder einen besonderen Namen; sie heißt rationell, apriorisch. Sie stützt sich eben nicht auf die Darbietungen der Sinne,[1]) sondern auf die durch die Vernunft erworbenen Besitztümer.

Bei diesem Erwerb ist freilich die Vernunft häufig auf die Sinne angewiesen und dann geht der rationellen die experimentelle Methode voraus. Die Anwendung der rationellen Methode setzt übrigens nicht bloß den Besitz allgemeiner Wahrheiten bestimmten Inhaltes voraus, sondern überdies die Befähigung, aus ihnen (z. B. aus der metaphysischen Definition) die möglichen Konsequenzen zu ziehen. Ist die allgemeine Wahrheit von bestimmtem Inhalt und überdies ihr Gegenstand nur unserer Betrachtung, nicht aber unserer geistigen Schaffenskraft zugänglich, so ist es nur dann möglich, die Konsequenzen der allgemeinen Wahrheit abzuleiten, falls voraus mannigfache Beobachtung stattgefunden und mit der allgemeinen Wahrheit zugleich volles Verständnis ihres Objektes gewonnen wurde.

Wir haben demnach gefunden, daß die rationelle Methode selbst synthetisch ist, daß sie aber, falls es sich um ein unserer produktiven Geisteskraft entzogenes Objekt handelt, induktive Analyse voraussetzt.

Ohne diese Voraussetzung kann die rationelle Methode bloß beginnen, falls sie zum Objekt einen der Konstruktion des Menschen unterliegenden Gegenstand hat.

---

1) Die Sinne leisten keine metaphysische Definition.

D. Methode und Aneignungsarten.

Wir haben den Begriff und die Arten der Methode kennen gelernt; wir haben ferner untersucht, in welcher Methode die Denkformen innerlich verlaufen oder verlaufen können, namentlich welche Methode eine ganze Summe von Erkenntnisakten, eine Wissenschaft einhält oder einhalten kann.

Zuvor schon (Seite 196) hatten wir bemerkt, daß die Methode die Anwendung einer bestimmten Denkform auf einen Kenntnisstoff anordnet und zwar die Anwendung derselben in bestimmter Weise. Nunmehr fragen wir: welcher Gesichtspunkt ist hiebei maßgebend? Was entscheidet, welche Denkform anzuwenden und wie sie anzuwenden ist? was entscheidet, in welcher Reihenfolge eine ganze Summe von Erkenntnisakten zu ordnen sind? Ein paar Andeutungen haben wir bereits in der Einleitung zur Lehre von der Methode gemacht. Hier haben wir die Frage eingehender zu besprechen.

Alle Methode wird zuletzt bestimmt durch die Aneignung des Erkenntnisstoffes, welche die Wissenschaft bezweckt.

„Die Aneignung eines geistigen Inhaltes ist ein komplexer psychischer Vorgang“;[1]) d. h. sie besteht zwar in einer Mehrheit von Akten, die aber eine Einheit bilden, die sich wie Abschnitte desselben Ganzen verhalten, von denen der nachfolgende auf dem vorausgehenden ruht. Man sagt darum, die Aneignung geschehe in Stufen, nicht in verschiedenen Akten. Diese Stufen sind auch zunächst nicht Stufen oder Abschnitte des Objektes, sondern eben Abschnitte der stufenweise aufgebauten Betätigungsweise am selben Objekte, sie sind Stufen des gleichsam einen Aktes.

Nun heißt die trotz Verschiedenheit der Objekte stets gleiche Betätigungsweise des Geistes, der Akt der Aneignung, im Gegensatz zum Inhalt, zu den verschiedenen Objekten, Form der Aneignung. Zerfällt darum die Betätigungsweise, welche man Aneignung nennt, innerlich in Stufen, so zerfällt auch die Form der Aneignung in Stufen; es gibt daher Formalstufen der Aneignung.

Willmann zählt drei Formalstufen[2]) auf: a) Auffassen (d. h. Aufnehmen und Behalten); b) Verstehen; c) Verarbeiten.

Die erste Formalstufe gehört dem sinnlichen Erkenntnisvermögen an, dem Intellekt nur soweit, als er sich begnügt, das von der Sinnlichkeit Gebotene anzunehmen, ohne Änderungen vorzunehmen, ohne jene Seiten und Beziehungen des Objektes aufzudecken, die dem Sinne unzugänglich sind. Der Intellekt erkennt in der Aufnahme nicht mehr als auch die Sinne wahrnehmen: Tatsachen, ein ὅτι. — Das Aufnehmen geschieht durch Wahrnehmung oder Reproduktion von früheren Wahrnehmungen. Bemerkt oder behalten wird eine Erkenntnis, wenn sie mit anderen Erkennt-

1) Willmann, Didaktik, 2. Bd. 1903³, Seite 249.

2) Ibid. 250; vergl. auch den Artikel „Formalstufen“ in „Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik“.

nissen in Zusammenhang gebracht wird, wenn wir uns ihrer bei der Aufnahme ähnlicher Inhalte erinnern.

Die zweite Formalstufe ist Sache des Intellektes nach seiner spezifischen Wirkungsweise. Der Intellekt versteht, begreift. Sein eigentümlicher Gegenstand ist das διότι.

Auf der dritten Formalstufe ist der Geist praktisch tätig. Er prägt sich den verstandenen Gegenstand, das Verständnis des Objektes ein, indem er den Akt der Einsicht wiederholt, ihn in Worte kleidet, niederschreibt, von der Erkenntnis Gebrauch macht, sie anwendet, allenfalls den Gegenstand nachbildet.[1])

Erst wenn der Mensch in bezug auf einen Erkenntnisstoff die drei formalen Stufen nach dem Maße ihrer Anwendbarkeit durchlaufen hat, ist die Aneignung vollendet.

Allein jede Aneignungsstufe kann wieder erleichtert oder erschwert werden. Das Mittel zur Erleichterung jeder Formalstufe ist die Methode. Die Methode ist eine Wirksamkeit auf das anzueignende Objekt, um die Aneignung selbst zu fördern. „Die Methode wirkt auf das Objekt“, will besagen: „das von der Methode geleitete Denken geht auf das Objekt, es teilend oder zusammensetzend“. So wird durch die Methode dann auch das Denken geordnet und disponiert. Aber die von der Methode auf Objekt und Denken des Objektes ausgeübte Wirksamkeit hat zum Ziel, das Objekt mittels des methodisch geordneten Denkens anzueignen.

Daraus ergibt sich das Verhältnis von Methode und Aneignung. Die Methode ist das Hilfsmittel für die Aneignung; die Aneignung ist Ziel der Methode. Ferner, die Methode ist ein logischer, die Aneignung ein psychologischer Vorgang. Die Methode ist ja im subjektiven Sinne ein Urteil, im objektiven Sinne ein Geurteiltes, Vorgeschriebenes. Hingegen die Aneignung ist ein psychischer Prozeß, ein Naturvorgang. Die Regelung dieses Vorganges ist logisch, nicht aber er selbst.

Wir haben bisher von der Aneignung und ihren Stufen gesprochen. Die Aneignung wird differenziert, je nachdem sie mit oder ohne Unterstützung durch eine andere Intelligenz geschieht, und in ersterem Fall je nachdem sich die unterstützende Intelligenz lehrend oder gegenredend verhält. Die Aneignung kann demnach geschehen durch Suchen, durch Lernen und durch Disputieren. Namentlich Suchen und Lernen werden die drei Formalstufen durchlaufen. Und sämtliche Aneignungsarten werden auf jeder Stufe planmäßig zu Werke gehen. Man redet darum von einer Methode des Suchens, von einer Methode des Lernens und von einer Methode der Disputation. Da beim Lernen d. h. bei der Aneignung mit Unterstützung eines Lehrers das methodische Urteil der Lehrer fällt, so nennt man diese Methode nicht Methode des Lernens, sondern des Lehrens.

---

1) Willmann, ibid. 253.

I. Methode des Suchens oder der Aneignung ohne Unterstützung einer fremden Intelligenz.

Wir unterscheiden zwei Fragen: 1. Welches ist im allgemeinen der Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis, falls er auf sich allein angewiesen ist. 2. Wie gelangt der Mensch zu einer bestimmten Wissenschaft durch eigenes Forschen? Was liegt ihm näher, das Zusammengesetzte oder die Teile?

ad 1. Wie Herbart bemerkt,[1]) treten an den Menschen früher die Verbindungen heran als die Elemente; denn was dem Menschen sich nähert, ist zusammengesetzt. Und am frühesten trifft ihn, was lebendig oder der Ausdruck eines Lebendigen ist. Das Lebendige aber ist ein Organismus und darum nicht einfach.

Das Zusammengesetzte muß freilich aufgenommen werden. Will man diese unmethodische Aufnahme nach einem bewußten zielmäßigen Aufnahmeprozeß benennen oder besser nach seinem Ergebnis, das ein Ganzes ist, so könnte man von einer Synthese der Aufnahme reden.[2]) Allein die erste Aufnahme dürfte nur dann „methodisch", planmäßig genannt werden, falls sie unter Leitung eines Lehrers geschieht. Für den Forschenden selbst beginnt die methodische Tätigkeit erst nach der Aufnahme. Und da, wie gesagt, die ersten Aufnahmen Verbindungen sind, so wird der Forschende seine methodische Untersuchung mit Analyse beginnen. Unsere Sinne bieten komplexe Vorstellungen, dieselben werden in ihre Elemente zerlegt. Unsere Sinne bieten konkrete Vorstellungen, aus ihnen sind die allgemeinen Begriffe zu schälen. Unsere Erfahrung erzählt von Tatsachen; die sie leitenden Gesetze sind daraus zu abstrahieren. Die uns umgebende Welt lehrt uns Erscheinungen kennen; wir suchen ihre Ursachen.

Zweifellos bedient sich demnach das Forschen und Finden primär der Analyse. Allein wenn auch der allgemeine Begriff gewonnen, das Gesetz eruiert, die Ursache entdeckt ist, so ist Suchen und Forschen nicht beendet, das Streben nicht befriedigt. Es muß an die Analyse eine Synthese sich reihen. Erst in ihr wird das Verständnis vollendet, und die Anwendung gar ist nichts anderes als Synthese.

Die Methode des Findens ist demnach die analythisch-synthetische, wenigstens in ihrem Hauptgange.

ad 2. Handelt es sich um eine bestimmte Wissenschaft, so wird jener, der sich dieselbe ohne fremde Hilfe aneignen will, nicht jedesmal denselben Weg einschlagen.

Ist der Betrachtungsgegenstand ein totum actuale und zwar ein totum actuale physicum oder ein totum actuale logicum, so können wir

1) Willmann, ibid. 327.

2) Willmann, ibid. 266 n. 4.

mit der Untersuchung des Teiles beginnen und die Materie in den folgenden Abschnitten wachsen lassen. So verlaufen namentlich praktische Wissenschaften gern in der zu untersuchenden Materie synthetisch; denn in ihnen ist der Teil uns früher als das Ganze bekannt; die Erkenntnis des Teiles ist auch notwendiger zur Erkenntnis des Ganzen als die Erkenntnis des Ganzen zur Erkenntnis des Teiles.

Aber wie gewinnen wir Erkenntnisse über eine Materie und deren Teile? In der empirischen Wissenschaft sammeln wir ein Tatsachenmaterial, suchen darauf Gesetze und Ursachen und erklären endlich die Tatsachen aus den Ursachen. Das Sammeln der Tatsachen und die Auffindung von Gesetzen und Ursachen gehören der ersten Formalstufe an. Das Verständnis der Tatsachen, der letzte Schritt, vollzieht sich auf der zweiten Stufe. — Bei der Sammlung von Tatsachen reiht man Faktum an Faktum und zwar synthetisch, d. h. so, daß der Kreis sich schließt, daß ein Schluß auf Gesetz und Ursache möglich wird. Der erste Teil der Auffassung ist Synthese (Synthese der Aufnahme), der zweite Analyse. Das Verständnis ist wieder Synthese. — Wissenschaften, die von rein Übersinnlichem handeln, wie die natürliche Theologie, haben zum Anfang eine Analyse, durch welche sie zur Existenz ihres Gegenstandes gelangen. Darnach reihen sie synthetisch Attribut an Attribut.

Wissenschaften endlich mit einem Objekt, dessen Beziehungen konstruierend gesucht werden, können synthetisch sogar anfangen, wie die Mathematik.

Wir finden demnach, daß jede Wissenschaft wenigstens mit Synthese abschließt. Welches ist hiefür der allgemeine Grund? Die Beantwortung dieser Frage führt uns zum wichtigen Begriffe des Systems, den wir ebenfalls zu bestimmen haben.

Die Aneignung eines Objektes ist vollendet, wenn die Gliederung der Akte, in welchen sie sich vollzieht, der natürlichen Gliederung des Objektes entspricht. In der natürlichen Gliederung der Beziehungen des Objektes ist aber das Einfache, der Teil, die Ursache das Frühere. Mit seiner Auffassung kann aus den besprochenen Gründen die Aneignung nicht beginnen. Darum ist die erste Aneignung nur unvollkommen und vorbereitend. Die Methode dirigiert die Aneignung derart, daß zuerst jene Beziehungen des Objektes aufgegriffen werden, die einerseits selbst am leichtesten für uns aufzufassen sind und die anderseits zugleich ein Band bilden, die übrigen nachzuziehen. So stellen allerdings die Auffassungsakte eine Struktur, einen Organismus von Anfang an dar, und entsprechend sogar auch die Beziehungen des Objektes, insofern sie aufgefaßt sind. Allein dies ist nicht der Organismus, die Struktur, welche den objektiven Beziehungen an sich eignet. Dies ist nur die Struktur, welche vorherrschend das Denken unter ihnen stiftet. Dies ist eine Struktur, die zwar durch das

Objekt erzeugt wird, aber nicht primär gemäß der Zeugungskraft, mit der das Objekt auf den Geist wirkt, sondern primär nach der momentanen Beschaffenheit der Rezeptivität des Geistes, so daß darnach die Linien sich verschieben, das Obere unten, das Vordere rückwärts, das Frühere als das Spätere erscheint.

Trotzdem besteht alles Wissen in der Angleichung von Objekt und Subjekt. Folglich ist auch die Aneignung eines Objektes erst vollendet, wenn die Gliederung unseres Wissens von einem Gegenstand der inneren Gliederung desselben homogen ist. Diese Aufgabe obliegt der Synthese, die sich an die Analyse anschließt.

Die Synthese dirigiert die Schlußauffassung derart, daß die Reihenfolge der Akte und die Reihenfolge der objektiven Beziehungen in der Auffassung äqual ist der Reihenfolge, welche den objektiven Beziehungen an sich zukommt. Das Frühere in der Natur soll auch das Frühere in der Auffassung, das Spätere in der Natur soll ein Späteres der Auffassung werden.

Damit gibt die Schlußsynthese den objektiven Beziehungen in der Auffassung die Form des Systems.

System ist eben die Struktur, welche die objektiven Beziehungen und Gesichtspunkte eines Untersuchungsgegenstandes an und für sich darstellen, d. h. wenn sie in jener Reihenfolge und Abhängigkeit von einander aufgefaßt werden, wie es vom Objekt, falls seine Natur allein ohne Rücksichtnahme auf den Zustand des Geistes maßgebend ist, gefordert wird.

Welcher Unterschied besteht zwischen System und Methode? Die Methode bilden die geordneten Erkenntnisakte; das System bilden die geordneten objektiven Beziehungen des Untersuchungsgegenstandes. Und zwar wird das System gebildet von jener Reihenfolge der objektiven Beziehungen, die letzteren an und für sich zukommt. Mögen darum durch die Methode mittelbar auch die objektiven Beziehungen eine Struktur erlangen, so ist es doch nicht jene, welche man System nennt. Dagegen ist umgekehrt die Methode vollendet, falls sie den Erkenntnisakten jene Ordnung verleiht, welche von der realen Struktur der objektiven Beziehungen eines Untersuchungsgegenstandes, d. h. vom System, gefordert ist. Die Methode nimmt ihren Bestimmungsgrund daher, der Aneignung zu dienen. So wenig sie darum am Anfang des Aneignungsprozesses die Ordnung der Erkenntnisakte der natürlichen Ordnung der objektiven Beziehungen anpassen kann und darf, so sehr ist es gefordert, daß sie damit die Aneignung zum Abschluß und zur Vollendung bringt.

Anmerkung. Die Methode fordert Ordnung der Erkenntnisakte, das System Ordnung der Beziehungen des Objektes. Darnach ist es billig, daß wir den Begriff Ordnung uns verdeutlichen.

Ordnung wird häufig definiert als *dispositio plurium ad unum*. Ordnung begreift zugleich Vielheit und Einheit in sich. Allein dies genügt noch nicht. Zur Ordnung gehört auch eine „dispositio“ der Vielen in bezug auf den gemeinsamen Punkt. Daß die Dinge viele oder mannigfaltig sind bezüglich eines gemeinsamen Punktes, d. h. den gemeinschaftlichen Charakter nicht eintönig verwirklichen, gibt erst die Möglichkeit, und zwar die entferntere, daß zwischen ihnen eine Ordnung gestiftet werden kann. So wenig nämlich alle Dinge am selben Punkt gleichmäßig teilnehmen dürfen, so wenig dürfen sie in dieser Beziehung zu einander unvergleichbar sein. In der Anteilnahme am selben Punkte müssen die einen Glieder sich näher stehen als dieselben zu dritten stehen. Kurz, das Verhältnis der Glieder zu einander in Anteilnahme am gemeinsamen Punkte muß in einer Proportion ausgedrückt werden. Darum sind zwei und selbst drei Dinge noch keiner Ordnung fähig.

Das Gesagte läßt sich auch anderweitig umschreiben. Geordnet sind Dinge bloß, wenn ihnen eine bestimmte Stelle angewiesen ist, die sie nicht verlassen oder vertauschen können, ohne daß die Ordnung vernichtet würde. Sind aber alle Glieder in der Teilnahme am gemeinsamen Punkt gleich, oder alle von einander so verschieden, daß jedes zu allen anderen sich gleichmäßig verhält, oder sind es bloß drei Glieder, so können die einzelnen beliebig vertauscht werden.

Der gemeinsame Punkt, an welchem mehrere Dinge gruppenweise übereinkommen, kann verschieden sein. Deshalb kann ein und dieselbe Mehrheit von Dingen verschieden geordnet werden, und Dinge, die nach einem Gesichtspunkte keine Ordnung zulassen, können in anderer Hinsicht einer Ordnung fähig sein.

Wenden wir nun die Lehre von der Ordnung auf die objektiven Beziehungen eines Gegenstandes an, um den Begriff „System“ noch besser zu verstehen.

Die „Vielen“ sind hier die objektiven Beziehungen des Untersuchungsgegenstandes. Der gemeinsame Punkt ist das Formalobjekt, dessen objektive Beziehungen sie sind. Die „dispositio“ besteht darin, daß die objektiven Beziehungen so aneinander gereiht sind, wie es ihr Ursprung aus dem Formalobjekt und ihre Abhängigkeit von einander fordert.

Noch obliegt uns zu fragen, von welcher Beschaffenheit das Formalobjekt und darum dessen Beziehungen sind. Eine Wissenschaft kann ein physisches Ganzes betrachten, dann sind seine Teile physischer Art.

Das Formalobjekt kann auch wie in der Logik ein *ens rationis subjectivum* sein, ein Denkakt und dessen verschiedene Formen. Auch in diesem Falle kommt dem Formalobjekt und seinen Beziehungen oder Teilen eine gewisse Realität zu. Die Elemente des Urteils, des Syllogismus sind verschieden, ehe wir in der Logik unsere Reflexion darauf richten. Und Urteil,

Schluß, Induktion sind selbst erst recht solche Bestandteile des Gegenstandes der Logik, deren Verschiedenheit jeder reflektierenden Untersuchung vorausgeht. Darum ist auch ihre Ordnung nicht bloß eine Ordnung der reflektierenden Auffassung, sondern zugleich eine Ordnung von Teilen, welche auch als Teile nicht von der Reflexion geschaffen wurden, sondern vor ihr irgendwie bestanden.

Ist das Formalobjekt ein metaphysisches Ganzes, so gliedert es sich in Teile, die nicht verschiedene Dinge, sondern verschiedene Auffassungen desselben Dinges sind, wobei die Verschiedenheit und die Reihenfolge des Aufgefaßten wenigstens sachlich veranlaßt sind. Geht darum das System in diesem Falle auch nicht formell als solches dem geordneten Denken vorher, so doch kausal und virtuell.

Wir haben gefunden, die Beziehungen eines jeden Formalobjektes haben, wenigstens virtuell, ein objektives Sein und darum auch eine objektive Zusammengehörigkeit und Ordnung unter einander. Folglich kann auch in der Auffassung dieser Beziehungen die natürliche Ordnung und Zusammengehörigkeit wiedergegeben, die aufgefaßten Beziehungen können formell in ein System gebracht werden. Das System ist virtuell eine Eigenschaft der Dinge, formell eine Eigenschaft der Auffassungen (conc. objectivi) der Dinge, insofern diese Auffassungen lediglich nach der Natur der Dinge gebildet sind. Was wir früher (Seite 57) vom objektiven Wert der Kopula gesagt haben, gilt auch vom objektiven Wert jener Struktur, die man System nennt. Die forma systematis ist ein Werk des Denkens, aber objektiv begründet. Darum geht auch das System der Methode, die in ihrer schließlichen Vollendung das System darstellt, nur virtuell, nicht formell vorher.

Anmerkung 2. Ist die Wissenschaft im objektiven Sinn (in ihren objektiven Beziehungen) systematisch geordnet, dann gehen selbstverständlich alle Erkenntnisakte nur auf ein Objekt; dann ist selbstredend ihr Objekt fest und allgemein, dann ist es erschöpfend aufgefaßt. Denn im System liegt Geschlossenheit, die keine Lücken zuläßt. Sage ich darum, der Inhalt der Erkenntnisakte bildet ein System, so sind auch die übrigen zum Begriff der Wissenschaft geforderten Bedingungen erfüllt.

II. **Methode des Lehrens oder der Aneignung mit fremder Unterstützung.** — Der hl. Thomas entwickelt den Begriff „Lehren" in seinen Quaestiones disputatae (de veritate qu. 11): Docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare (ibid. art. 1 arg. 4). In dem gleichen Artikel bemerkt er: Lehrer sei einer, wenn er der natürlichen Erkenntniskraft mit äußeren Mitteln zu Hilfe kommt (ibid. in corpore: Quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur).[1] Willmann[2])

1) Vergl. Contr. Gent. II, c. 75.
2) Didaktik, 2. Bd. 1903³, Seite 206.

definiert das Lehren: „Jemand lehren, heißt, ihm die Aneignung eines geistigen Inhaltes direkt vermitteln.“ Die Definitionen des hl. Thomas und Willmanns entsprechen sich.

Vortrefflich hebt ersterer hervor, daß der Lehrer nur von außen dem Schüler zu Hilfe kommen kann; denn damit ist betont, daß der Hauptfaktor zur Erzielung des gewünschten Erfolges der Schüler selbst ist, daß folglich der Lehrer sich dem Entwicklungsgang des Schülers anzupassen hat.

Die Unterstützung charakterisiert sich als Erleichterung der Aneignung. Die Erleichterung ist zugleich eine Beschleunigung.

Die Erleichterung kann eine formale oder eine materielle Unterstützung sein. Unter formaler Unterstützung verstehen wir Einwirkung auf den Intellekt zur Stärkung seiner aneignenden Kraft. Eine materielle Unterstützung ist die Darbietung des aufzunehmenden Erkenntnisinhaltes.

Im allgemeinen ist Wissenschaft Aufsuchen der Prinzipien und Ableiten der Konsequenzen aus ihnen. Bei der Aufsuchung von Prinzipien kann der Lehrer 1. das Tatsachenmaterial vorlegen und so dem Schüler die Arbeit des Sammelns ersparen, 2. er kann in Worten zeigen, welches Gesetz dieses Tatsachenmaterial voraussetzt, und daß es dieses Gesetz voraussetzt. Ähnlich kann die Ursache der Erscheinungen gezeigt werden. Dem Schüler ist damit die selbständige Ziehung des induktiven Schlusses erspart, er hat ihn nur nachzudenken und seine Berechtigung zu verstehen. Der Lehrer hat eine materielle Vorlage gemacht, er hat den Schlußsatz fertig ausgesprochen.

Bei der Ableitung der Konsequenzen aus den gefundenen Prinzipien kann der Lehrer in gleicher Weise verfahren. Er kann zum Prinzip den Untersatz wie den Schlußsatz geben.

Sowohl bei der Auffindung der Prinzipien als bei der Deduktion leistet der Lehrer formale Hilfe, falls er durch Fragen den Schüler veranlaßt, selbst aus dem Tatsachenmaterial dessen Voraussetzungen, aus den Prämissen deren Konsequenzen zu ziehen. Die Frage ist von besonderer Fruchtbarkeit, denn sie wirkt einem Stachel gleich auf den Geist. Freilich muß die Verstandesfrage, um die allein es sich handelt, die Prinzipien bieten, aus welchen der Schüler die Antwort als Effekt ableitet. Die in der Frage benützten Prinzipien kann der Lehrer geboten oder der Schüler selbst materiell gefunden haben. Im letzteren Fall gibt ihnen der Lehrer in der Frage nur die Form der Prinzipien.

Von formaler Bedeutung, d. h. für die Stärkung der Urteilskraft, der Konzentrierung der Aufmerksamkeit ꝛc. sind auch Analogien und Beispiele, Gegensätze.

Wir haben damit gezeigt, wie die Lehrarbeit sich vollzieht. Aus dem Verhältnis, in welchem die Tätigkeit des Lehrers zu jener des Schülers

steht, ergibt sich nun auch der Gesichtspunkt für Bestimmung der Lehrmethode.

Der Schüler ist Hauptfaktor, die Aneignung ist seine Tat. Folglich ist zwischen Aneignung mit und ohne fremde Hilfe kein wesentlicher Unterschied; folglich ist auch kein wesentlicher Unterschied zwischen der Methode, die in einem, und jener, die im anderen Falle zu beobachten ist.

Die Methode des Lehrens kann von der Methode der Auffindung nur insofern abweichen, als der Lehrer, statt mit dem Schüler Gesetze und Prinzipien erst aufzusuchen, dieselben dem Schüler fertig vorlegt und ihre Bewahrheitung durch die Folgerungen aus ihnen bewerkstelligt. Aus diesem Grunde nennt man die Synthese die Lehrmethode. Nicht als ob der Lehrer sich niemals der Analyse bediente, nicht als ob nicht auch die Auffindung des synthetischen Abschlusses bedürfte. Aber nur mit Hilfe des Lehrers kann die Aneignung in Schlüssen sofort synthetisch beginnen.

Will der Lehrer den Schüler nicht in der Aneignung einer bestimmten Wissenschaft, sondern allgemein in der Ausbildung des Geistes unterstützen, so muß er zuerst analytisch verfahren.

Sehr schön spricht sich über das Verhältnis von Analyse und Synthese im Unterricht Willmann an den angeführten Stellen aus.[1])

Von der Anwendung der analytischen Methode bietet z. B. der Deharbe'sche Katechismus ein anschauliches Bild. Er handelt vom Glauben, von den Geboten, von den Gnadenmitteln, aber nicht in der Weise, daß er aus diesen Stücken Stein an Stein reihend ein Gebäude aufrichtete, sondern es ist ein bloßes Zergliedern, das mit der Besprechung jedes Teiles abschließt. Noch deutlicher springt der analytische Gang in den einzelnen Paragraphen in die Augen. Eine Einleitungsfrage faßt den Gesamtinhalt in eine Einheit zusammen, welche in den nachfolgenden Fragen zergliedert wird. Linden[2]) spricht mit Recht von einer logisch-didaktischen Aneinanderreihung, d. h. von einer logischen Aneinanderreihung, die in didaktischen Gründen ihre Beschränkung und ihre Ausnahmen findet. Die Methode darf nicht wie das System bloß den Erkenntnisstoff, sie muß auch das Subjekt berücksichtigen.

III. **Methode der Disputation.** Die alte Schule legte ein besonderes Gewicht auf Anwendung und Übung. So sollten auch die logischen Formen und die für ihre Anwendung gültigen Regeln im Schüler lebendig werden. Hiezu wählte man eine Art der Übung, die selbst es den Schüler fühlen ließ, wie vorteilhaft es ist, geübt zu sein. Man hielt Circuli oder Disputationen ab.

Am Anfang seines Werkchens „de fallaciis" definiert der hl. Thomas die Disputation: „syllogistische Besprechung einer These in der Weise, daß

1) Didaktik, Bd. 2. 1903³, Seite 270.

2) Der mittlere Deharbe'sche Katechismus 1900, Seite XXVIII ff.

zu ihrer Beleuchtung der eine sie bekämpft, der andere sie verteidigt."[1]) Durch den Ausdruck „syllogisticus" wird die Disputation von den sokratischen Dialogen unterschieden, die sich in Frage und Antwort abwickelten.

Für die Veranstaltung und Durchführung von Disputationen hat sich in den Schulen ein ziemlich konstantes Herkommen gebildet.[2]) Was die Vorbereitung anlangt, so bestimmt der Lehrer eine These. Dieselbe muß durch einen Schüler in der Weise ausgearbeitet werden, daß zuerst ihr Sinn genau erklärt und abgegrenzt, daß sie darauf begründet wird und endlich die nächstliegenden Einwände beseitigt werden. — Die fertige Arbeit (corpus disputationis) übergibt der Lehrer einem oder auch zwei anderen Schülern zum Studium. Letztere heißen Opponenten oder Arguenten (ἐρωτῶντες) im Gegensatz zum Defendenten oder Respondenten (ἀποκρινόμενος).

Am Tage der Disputation liest der Defendent seine Arbeit vor versammelter Korona vor und lädt alle Anwesenden, hauptsächlich die designierten Opponenten zur Widerlegung ein.

Sind mehrere Opponenten aufgestellt, so können sie sich in das Angriffsgebiet teilen; jeder kann entweder die ganze These oder einen Teil derselben oder auch ein einzelnes Argument bekämpfen. Der Angriff muß syllogistisch geschehen. In manchen Schulen ist es zugelassen, zum Schlusse noch einige Argumente „extra formam" zu bringen.

Für die Einleitung der Widerlegung hat sich eine stehende Formel gebildet. Der Opponent behauptet das Gegenteil der These und fügt hinzu, es sei demnach die These falsch.[3]) Der Defendent wird dies leugnen, und so hat nun der Opponent den Beweis für das Gegenteil der These anzutreten. Die Beweislast obliegt dem Opponenten. Der Defendent hat weiter nichts zu tun, als sich zu den Beweisen des Opponenten zu äußern. Hierbei hat er eine vierfache Möglichkeit, entweder gibt er die Prämissen des Opponenten zu (concedo), oder leugnet sie (nego), oder distinguiert sie (distinguo), oder erklärt, er wolle sich vorläufig zu einer Prämisse nicht äußern, da von ihr vorläufig die Wahrheit der These nicht abzuhängen scheint (transmitto). Erstreckt sich die Distinktion auf den Medius, so muß eine Distinktion im Obersatz und im Untersatz stattfinden (contradistinguo), weil er in beiden steht. Erstreckt sich dagegen die Distinktion in den Prämissen auf ein Extrem, so muß in der Konklusion eine Distinktion folgen. — Ist der Syllogismus des Opponenten formell falsch, so erklärt der Defendent: nego

1) Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum.

2) Vergl. Schmid, Geschichte der Erziehung, II/I, 1892, Seite 435—439; ferner III/I, Seite 47 und V/I, 35. Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 5: ratio studiorum etc. Societatis Jesu, vol. 2, 1887, Seite 105.

3) Adversus propositionem, in qua tenes: Deum esse aeternum, sic argumentor: Deus non est aeternus; ergo falsa thesis. Urráburu, Logica, 1890, pag. 399. Die Disputationen wurden immer lateinisch abgehalten.

consequentiam. Übrigens hat der Defendent auch dann, wenn er den Schlußsatz infolge Distinktion negiert, nicht bloß diesen, sondern zugleich die Folge zu leugnen (nego consequens et consequentiam); denn einmal ist der Schlußsatz an sich falsch; dann aber folgt er auch formell nicht mehr, da die Distinktion gezeigt hat, daß vier Begriffe gebraucht wurden. — Eine Distinktion hat der Defendent zu erklären (et explico).

Endlich ist vom Defendenten noch zu berücksichtigen, daß er zuerst das ganze Argument wortgetreu wiederholt, ohne etwas hinzuzufügen, um zu zeigen, daß er es wohlverstanden hat. Dann wiederholt er Stück für Stück und setzt seine Zensur bei.

Zur Verdeutlichung der Aufgabe beider Disputanten führen wir ein Beispiel vor. Der Defendent habe die These erklärt und bewiesen: Die Philosophie hat sich an der Theologie zu korrigieren. Der Opponent erhebt sich dagegen: Die Philosophie hat sich nicht an der Theologie zu korrigieren; folglich ist die These falsch.

Defendent: Die Philosophie hat sich nicht an der Theologie zu korrigieren; folglich ist die These falsch — bitte zu beweisen.[1])

Opponent: probo (antecedens). Zu korrigieren braucht sich nur wer irren kann; die Philosophie kann nicht irren; folglich braucht die Philosophie sich nicht an der Theologie zu korrigieren.

Defendent (wiederholt das Argument, ohne etwas beizufügen): Zu korrigieren . . . . . .; folglich braucht die Philosophie . . . . . . zu korrigieren. — Ad majorem: zu korrigieren braucht sich nur, wer irren kann — concedo. Ad minorem: die Philosophie kann nicht irren — nego.[2])

Opponent: probo minorem: die Wahrheit kann nicht irren; die Philosophie ist nichts als Wahrheit (eine Summe von Wahrheiten); ergo kann die Philosophie nicht irren.

Defendent: die Wahrheit kann . . . (wiederholt den vollen Syllogismus; dann) Ad majorem: die Wahrheit kann nicht irren — concedo. Ad minorem: die Philosophie ist Wahrheit — distinguo. Die Philosophie im subjektiven Sinne ist Wahrheit — nego; die Philosophie im objektiven Sinne ist Wahrheit — concedo. Ad conclusionem distinguo in eodem sensu: die Philosophie im subjektiven Sinne kann nicht irren — nego; die Philosophie im objektiven Sinne kann nicht irren — concedo. Explico distinctionem. Das Wort „Philosophie“ wird wie das Wort „Wissenschaft“ in doppeltem Sinne genommen. Objektiv ist Wissenschaft das Gewußte, und Philosophie ist das, worüber philosophiert wird, nämlich die von uns unabhängige Objektivität und Wahrheit. Die subjektive Philosophie ist das Philosophieren, das Forschen. Selbstverständlich kann die objektive Philosophie nicht irren;

1) Faveas probare (antecedens); statt nego, um höflicher zu beginnen.

2) Da eine Prämisse negiert ist, so ist auch die Konklusion zu negieren. Da dies aber selbstverständlich ist, so braucht es nicht ausdrücklich zu geschehen.



denn Wahrheit kann nicht Falschheit sein. Allein das will niemand und auch der Opponent nicht behaupten; denn „irren“ ist nicht ein Prädikat für ein Objekt, sondern bloß für ein Subjekt.

Opponent: probo partem negatam (oder: subsumo): auch die Philosophie im subjektiven Sinne kann nicht irren. Die Philosophie im subjektiven Sinne ist der Menschengeist; atqui der Menschengeist kann nicht irren; ergo die Philosophie kann nicht irren.

Defendent: die Philosophie .... (wiederholt den ganzen Syllogismus; dann) Ad majorem: die Philosophie im subjektiven Sinne ist der Menschengeist — concedo. Ad minorem: der Menschengeist irrt nicht — nego.

Opponent: probo minorem: der Menschengeist muß sein natürliches Ziel erreichen; atqui das natürliche Ziel des Menschengeistes ist die Wahrheit; folglich muß der Menschengeist die Wahrheit erreichen, d. h. er darf nicht irren.

Defendent: der Menschengeist .... (wiederholt den ganzen Syllogismus; dann): Ad majorem: der Menschengeist muß sein natürliches Ziel erreichen: distinguo: der Menschengeist muß sein natürliches Ziel erreichen — per se und darum im allgemeinen — concedo; der Menschengeist muß sein natürliches Ziel erreichen — auch per accidens, oder unter allen Zufälligkeiten nego. — Ad minorem: das natürliche Ziel des Menschengeistes ist die Wahrheit — concedo. Ad conclusionem distinguo in eodem sensu et explico. . . .[1])

1) Häufig ist die Formel: nego suppositum. Mitunter beweist nämlich der Opponent nicht das strenge Kontradiktorium der Behauptung des Defendenten und legt damit letzterem eine Behauptung in den Mund, die dieser nicht gemacht hat. Darnach wählt der Opponent auch seine Prämissen. Sie mögen darum wahr sein, so daß der Defendent sie nicht mit nego qualifizieren kann. Er sagt darum nego suppositum, d. h. ich leugne nicht so fast deinen Schlußsatz, als die Voraussetzung und Auffassung desselben, und darum gehören deine Prämissen nicht hierher. Z. B.: „Muß die Philosophie sich an einem Fremden, nämlich an der Theologie, korrigieren, dann hat sie in sich selbst nicht volle Gewißheit;

atq. Die Philosophie hat als eine oberste Wissenschaft in sich selbst volle Gewißheit;
Ergo hat die Philosophie sich nicht an der Theologie zu korrigieren.“

Defendent: Transeat totum et nego suppositum; der Einwand geht davon aus, als ob wir im Corpus disputationis behauptet hätten: Die Philosophie im objektiven Sinne müsse sich an der Theologie korrigieren, oder der Philosoph müsse seine Resultate an den theologischen Wahrheiten korrigieren, weil die philosophischen Prinzipien (Prämissen) in sich keine Notwendigkeit und Gewißheit haben. Tatsächlich aber haben wir behauptet, der Philosoph müsse sich korrigieren, weil die menschliche Vernunft in der Ableitung irren kann.

Wird vom Defendenten die Zensur nego suppositum gebraucht, so ist dies eine indirekte Widerlegung. Statt zu sagen: „Deine Prämissen sind zum Beweis des Kontradiktoriums ungeeignet“, wird gesagt: Das Suppositum ist falsch, von dem aus die Prämissen gewählt wurden.

Im obigen Beispiel hätten wir auch den Obersatz und Schlußsatz distinguieren und dazu hinzufügen können: „Unsere These hat bloß diesen Sinn, nicht aber

Der tüchtige Opponent zeigt sich darin, daß er gewichtige Argumente und diese in ganz kurzen Syllogismen vorzubringen weiß. Inhaltlich sind demnach läppische Bemerkungen ganz zu unterlassen, formell sind lange und schwer zu behaltende Argumente zu meiden. — Die Feinheit des Defendenten liegt im Gebrauch der Distinktion.

Der Nutzen der Disputationen ist für die Übenden ein zweifelloser. Der Defendent wird in den Gegenstand viel tiefer einzubringen suchen, wenn er weiß, daß ihm jemand öffentlich entgegen treten wird; er wird selbst nach allen Seiten den Gegenstand auf seine Schwächen untersuchen; er wird ihn in Zusammenhang bringen mit allen anderen Wahrheitsgebieten. Der Opponent wird lernen, scharf zuzusehen, Schwächen und Lücken aufzudecken. Beide aber, Opponent wie Defendent, werden durch das Auftreten vor der Öffentlichkeit an Geistesgegenwart, ruhige und klare Überlegung gewöhnt.

Weniger Wert möchten wir den öffentlichen Disputationen zuschreiben, falls sie nicht bloß zur Übung, sondern zur Widerlegung eines wirklichen Gegners dienen sollen. Freilich liegt auch da nicht der Fehler an der Disputation selbst, sondern in dem regelmäßigen Mangel der Disputanten, den Gründen sich in Demut zu unterwerfen.

Besonders beanstandet wird an disputatorischen Übungen die syllogistische Form, die allerdings zweifellos eine gewisse Umständlichkeit zur Folge hat. Allein es ist festzuhalten, daß ja der Syllogismus natürlich nur auf Thesen angewendet werden will, die ihn zulassen, also auf „allgemeine" Wahrheiten, nicht auf historische Fakten. Und selbst in Disputationen über allgemeine Wahrheiten wird man Vorbemerkungen, Erklärungen 2c., natürlich extra formam, machen. Von diesen aber abgesehen ist gerade die Anwendung der syllogistischen Form der Vorzug der Disputationen. Sie garantiert, daß der strittige Punkt nicht verlassen wird, und daß es nicht zu verletzenden Bemerkungen kommen kann. Der Umweg ist nicht immer der längste, der kürzeste nicht immer der sicherste.

Leibniz tadelt die Einschränkung der „logischen Form" auf die syllogistischen Modi; aber er anerkennt doch auch die praktische Bedeutung der letzteren. In einem

---

jenen, den du widerlegt hast". Statt dieser feineren Form wird sofort der umgekehrte Weg gewählt und dem Opponenten gesagt: „der Defendent hat doch den Sinn der These erklärt; gleichwohl geht der Opponent von einer Bedeutung derselben aus, die expresse negiert wurde."

Urráburu gebraucht folgendes Beispiel: „Wenn Gott allmächtig wäre, so hätte er auch einen viereckigen Kreis gesetzt; Atqui: Das hat er nicht getan. Ergo."

Defendent: Nego suppositum. Es wurde der Ausdruck „allmächtig" erklärt. Derselbe besagt: a) „Gott kann alles machen, was keinen objektiven Widerspruch in sich schließt"; b) „er kann alles machen", nicht „er macht alles". Der Einwand geht aber von einem Begriff der Allmacht aus, der in beiden Fällen das Gegenteil enthält.

Der Defendent könnte auch den Obersatz negieren. Allein er wählt die schärfere Form und erklärt dem Opponenten, daß es bei ihm an den Fundamenten zu einer sachlichen Disputation fehle.

Briefe an (wahrscheinlich) die Herzogin Sophie von Hannover[1]) gegen Descartes zeigt er erst deren Fehler und fährt dann außerordentlich charakteristisch weiter: Il y a un moyen de se garantir des erreurs, dont ces Messieurs n'on pas daigné de servir. Das hätte ihrer geistigen Größe oder wenigstens deren Eklat vor dem Volke Eintrag getan. Ein Seiltänzer darf keine Vorsichtsmaßregeln treffen, daß er nicht fällt. Aber welches ist das Mittel, vor Irrtum bewahrt zu werden? J'ai quasi peur de le dire . . . c'est en un mot, de ne faire des argumens qu'in forma. Freilich bemerkt dann Leibniz, es müsse diese Form nicht gerade ein syllogistischer Modus (Barbara, Celarent) sein; Form sei im weiteren Sinne zu nehmen.

Daß er aber auch die syllogistische Form nicht verschmäht, zeigt der ganze Zusammenhang; ähnlich spricht er sich aus in „nouveaux essays sur l'entendement" im 4. Buche, das von der Erkenntnis handelt. Theophilus (der Autor) erklärt, die Erfindung der Schlußform sei eine der schönsten und selbst eine der wichtigsten Erfindungen des menschlichen Geistes; sie sei eine Art allgemeiner Mathematik, deren Bedeutsamkeit noch nicht hinlänglich bekannt ist, und man kann sagen, daß sie eine Unfehlbarkeitskunst enthält. . . . Nun muß man wissen, daß ich unter „Argumenten in forma" nicht allein jene scholastische Art des Vernunftverfahrens, deren man sich in der Schule bedient, verstehe, sondern jedes Raisonnement, das kraft der Form erschließt und wobei man kein Glied zu ergänzen nötig hat[2]) . . . . Am notwendigsten ist die Anwendung der Form nach Leibniz, um sich „zu verständigen", um „ein Chaos von Raisonnements zu entwirren".[3])

Drittes Kapitel.

Definition der Wissenschaft.

Wir haben die Merkmale für den Begriff der Wissenschaft gesammelt. a) Sie setzt sich aus Wissensakten zusammen; d. h. aus Erkenntnisakten, die erstlich mittelbar sind und dann auf ein festes Objekt gehen; freilich finden sich auch in jeder Wissenschaft Behauptungen, denen die Festigkeit fehlt. Dies ist nur ein Beweis, daß der Mensch das Ideal der Wissenschaft nicht erreicht. b) Die Erkenntnisakte beziehen sich auf dasselbe Objekt und auf ein beziehungsreiches Objekt; ist Formalobjekt nur ein bestimmter Gesichtspunkt, so muß derselbe anderen Gesichtspunkten gegenüber von relativer Selbständigkeit sein, d. h. zur erschöpfenden Betrachtung des anderen nicht erheischt sein, noch selbst die anderen einschließen; kurz er muß zu den anderen akzidentell sich verhalten. c) Die Erkenntnisakte sind im Anschluß an die innere Gliederung ihres Objektes und nach den Bedürfnissen des menschlichen Geistes geordnet.

Urráburu[4]) definiert Wissenschaft: complexus conclusionum omnium, quae circa objectum unum formale versantur. Lieber würden wir unter Hervorhebung der gefundenen Merkmale sagen: Wissenschaft ist eine Summe von Erkenntnissen, die den Gehalt eines wert-

1) Gerhardt, Die philosophischen Schriften des Leibniz, Bd. 4, Seite 295.
2) Ibidem, Bd. 5, pag. 460 ff.
3) Ibidem, pag. 464.
4) Logica, 1890, pag. 884.

vollen, beziehungsreichen Objektes oder relativ selbständigen Gesichtspunktes erschöpfen und die systematisch und methodisch geordnet sind. Oder wissenschaftliche Disziplin ist die Gesamtheit aller Lehrsätze, die auf ein und dasselbe Objekt sich beziehen, insofern diese Lehrsätze durch Beweisführung begründet, in dieser Begründung in einer ihrem Inhalt entsprechenden Ordnung an einander gereiht und dadurch zu einem einheitlichen, in sich gegliederten Ganzen verbunden werden.

Die angegebenen Definitionen passen sowohl auf die theoretische als auch auf die praktische Wissenschaft. Sind die Erkenntnisse derart, daß sie ihrer Beschaffenheit nach nur das Ziel verfolgen, dem nach Wahrheit und Erkenntnis verlangenden Geist zu genügen, so heißt die Wissenschaft eine theoretische. Werden aber die Erkenntnisse derart gestaltet, daß sie geeignet sind und ihrer Natur und Beschaffenheit nach darauf hinzielen, ins Werk umgesetzt zu werden, so bilden sie eine praktische Wissenschaft. Die praktische Wissenschaft hat demnach zum Objekte immer ein freies Handeln des Menschen oder ein Erzeugnis, das von ihm in freigewählter Weise hervorgebracht wird. Und zwar bedient sich die praktische Wissenschaft nicht einer metaphysischen, sondern einer physischen Betrachtungsweise, d. h. sie stellt das Handeln oder ein Erzeugnis gerade so dar, wie sie vollführt werden unter dem Gesichtspunkte möglichster Güte und Vollkommenheit. Die theoretische Wissenschaft freut sich der Erkenntnis, der Wahrheit; die praktische Wissenschaft freut sich, das Handeln regulieren zu können; der ersteren ist die Erkennis Ziel, der letzteren Mittel. Die praktische Wissenschaft wäre nicht so beschaffen wie sie ist, sie würde nicht diese Punkte ihres Objektes und dieselben in dieser Weise hervorheben, wenn ihr Ziel nicht Befähigung zur Setzung des Objektes wäre. Sie ist eben darum physische Betrachtungsweise, sie will nicht allgemeine metaphysische Begriffe und Definitionen von ihrem Objekte aufstellen, da dieselben für die Regulierung der Handlung nicht unmittelbar bedeutungsvoll sind.

Hingegen geht die praktische wie die theoretische Wissenschaft beweisend vor, nur hat sie nicht die Natur des Objektes zu erweisen, sondern die beste Art seiner Ausführung. Das Objekt der praktischen Wissenschaft ist physisch nicht notwendig, sondern zufällig, aber es ist notwendig, respektive seine Ausführung, vom Standpunkte des nach Vollkommenheit in seinen Werken trachtenden Menschen.

Genauer könnten wir nun folgende Definitionen aufstellen: theoretische Wissenschaft ist eine Summe von Erkenntnissen, die den Wahrheitsgehalt eines wertvollen beziehungsreichen Objektes oder relativ selbständigen Gesichtspunktes erschöpfen und die zugleich systematisch und methodisch geordnet sind. Praktische Wissenschaft ist eine Summe von Erkenntnissen, welche die beste

Verwirklichung einer bedeutungsvollen freien menschlichen Handlung erschöpfend und beweisend darstellen und systematisch und methodisch geordnet sind.

Die beste Verwirklichung kann die physisch oder moralisch beste sein. Die praktische Wissenschaft, welche wir Moral nennen, betrachtet die moralische Gutheit der Verwirklichung. Eine Musiktheorie würde lehren, wie ein Tonwerk unserer Empfindung am besten entspricht.

Mit der praktischen Wissenschaft wird gewöhnlich die Kunstlehre oder technische Anleitung verglichen. Beide unterscheiden sich a) im Objekt: die praktische Wissenschaft hat es bald mit der moralischen, bald mit der physischen Gutheit der Handlung zu tun; hingegen die Kunstlehre betrachtet nur die physische Gutheit einer Handlungsweise. b) Die praktische Wissenschaft beweist ihre Sätze, die Kunstlehre stützt sich auf Urteile, die sie einfach annimmt, weil Auktoritäten für sie eintreten oder die Erfahrung für sie spricht. Man hat darum die Kunst so definiert: ars est collectio praeceptorum ad opus apte et scite perficiendum.[1])

Viertes Kapitel.

Einteilung der Wissenschaft.

Um die Definition der Wissenschaft besser zu verstehen, haben wir bereits theoretische und praktische Wissenschaft unterschieden und letztere in Gegensatz zur Kunstlehre gebracht.[2]) Nunmehr obliegen uns zwei weitere

---

1) Den Unterschied von Theorie (= Wissenschaft) und Kunstlehre siehe am Beispiel der Pädagogik bei Willmann, Didaktik als Bildungslehre, 1. Bd. 1903[3], Seite 69.

2) Von bloß formalem Standpunkt aus unterscheidet man auch:

a. Zwischen allgemeinen und positiven Wissenschaften. Erstere behandeln ihren Gegenstand vom Standpunkte der allgemeinen natürlichen Vernunftprinzipien, letztere dagegen vom Standpunkte solcher Prinzipien aus, welche positiv durch göttliche oder menschliche Auktorität gegeben sind. So ist z. B. die Rechtsphilosophie eine allgemeine Wissenschaft, weil sie das Recht behandelt vom Standpunkte der allgemeinen Rechtsprinzipien aus; ihr steht gegenüber die positive Rechtswissenschaft, welche das Recht behandelt vom Standpunkte der besonderen, positiven Landesgesetzgebung aus.

b. Zwischen formalen und realen Wissenschaften. Erstere beschäftigen sich bloß mit der formalen Seite ihres Gegenstandes, letztere dagegen mit der Sache selbst. Erstere sehen ab von dem Inhalte dessen, was Gegenstand der Forschung ist, und richten ihr Augenmerk einzig auf die Form, unter welcher jener Gegenstand auftritt, letztere dagegen sehen von der Form ab, und fassen bloß den Inhalt dessen ins Auge, was ihnen zur Untersuchung vorliegt. So ist z. B. die Grammatik eine formale Wissenschaft, weil sie sich bloß mit dem formellen Bau der Sprache beschäftigt; die Psychologie dagegen ist eine reale Wissenschaft, weil sie die Seele als solche zum Gegenstande hat.

c. Zwischen empirischen (Erfahrungs-) und rationellen (Vernunft-) Wissenschaften. Erstere haben nur solche Erscheinungen zum Gegenstande, welche unter die Erfahrung fallen, und erforschen diese nur insoweit, als deren Ursachen und Gesetze auf dem Wege der Beobachtung, des Experimentes und der Induktion gefunden und

Aufgaben: 1. wir bestimmen den Begriff „oberste“ Wissenschaft und suchen die obersten theoretischen wie die obersten praktischen Wissenschaften auf; 2. dann betrachten wir den Begriff der Subalternation und geben einige subalternierte Wissenschaften an.

A. Oberste Wissenschaften.

Nach unserer bisherigen Lehre bilden jene Erkenntnisakte eine eigene Wissenschaft, die auf ein eigenes Formalobjekt (obj. formale quod) gehen und die zugleich ihre Konklusionen über das Formalobjekt aus ein und demselben objektiven Erkenntnisprinzip (objectum formale quo) ableiten.[1]

Hier haben wir zu bestimmen, wann eine Wissenschaft eine oberste ist. Nicht jede eigene oder gesonderte Wissenschaft ist eine oberste. Zu oberst steht eine Wissenschaft, falls ihr objektives Erkenntnisprinzip nicht gefunden oder zu beweisen ist durch eine andere Wissenschaft, sondern seine Gewißheit in sich selbst trägt; wenn ferner das Formalobjekt nicht nur Determination des Formalobjektes einer anderen Wissenschaft, sondern ein völlig ursprünglicher Gesichtspunkt ist.

Nach dieser Definition suchen wir die obersten Wissenschaften; daran reihen wir die Frage nach dem Verhältnis von oberster Wissenschaft und Philosophie.

I. Oberste theoretische Wissenschaften. Um sie zu finden, forschen wir in der Objektivität nach Gesichtspunkten, die unter sich nichts gemein haben und sich so als oberste charakterisieren. Damit sind dann die Formalobjekte für die obersten theoretischen Wissenschaften festgestellt. Die obersten Formalobjekte müssen natürlich nicht verschiedene Dinge sein; sie können sachliche Gesichtspunkte sein, die, obwohl ursprünglich oder formell getrennt, vielleicht doch denselben Dingen zukommen.

Die Objektivität umfaßt Realitäten, die den Sinnen unzugänglich sind, und eine sinnliche Welt. In den sinnlichen Dingen unterscheiden wir eine artliche Natur und Wirksamkeit, und eine Intensität des Seins

herausgestellt werden können. Letztere dagegen suchen sich zu dem zu erheben, was über die Erfahrung hinausliegt, also übersinnlicher Natur ist und als solches bloß durch die Vernunft erreicht und erkannt werden kann. Ist eine solche Vernunftwissenschaft zugleich reale Wissenschaft, dann nennt man sie spekulative Vernunftwissenschaft. So ist z. B. die Naturlehre eine empirische Wissenschaft, denn sie hat nur sinnlich wahrnehmbare Naturerscheinungen zum Gegenstande, und erforscht deren Ursachen und Gesetze nur in so weit, als es auf dem Wege der Beobachtung, des Experimentes und der Induktion geschehen kann. Die Mathematik dagegen ist eine Vernunftwissenschaft, weil die abstrakten Zahl- und Raumgrößen, mit denen sich sich beschäftigt, obgleich sie allerdings durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnen sind, doch in dieser ihrer Abstraktheit genommen keine Erfahrungsgegenstände mehr sind, sondern vielmehr etwas Übersinnliches, das als solches nur dem Denken zugänglich ist.

1) Wir meinen natürlich nicht dasselbe reduktive Prinzip, sondern dasselbe Prinzip der Materie; denn aus ersterem ist kein Erkenntnisinhalt zu gewinnen.

und Wirkens. Beide interessieren uns gleichsehr. Zur Messung der Intensität der Körperwelt in Sein und Wirken bedienen wir uns der Ausdehnung, in welcher jene sich offenbart. In der Ausdehnung von Sein und Wirken der Körper liegt überdies die Ermöglichung der Wirksamkeit der Körper aufeinander und damit die Ermöglichung einer Ordnung der Körperwelt. Daraus ergibt sich, von welch großer Wichtigkeit es ist, die Ausdehnung als Maß der Dinge verstehen und anwenden zu können.

Wir haben damit drei Objekte kennen gelernt: 1. Natur des Übersinnlichen; 2. Natur des Sinnlichen; 3. die Ausdehnung als Maß der Intensität des Seins und Wirkens der Körper und mittelbar der übersinnlichen Naturen. Ehe wir fragen, ob diese drei Objekte oberste und zwar die einzigen obersten Gesichtspunkte sind, wollen wir sie erst etwas näher beschreiben.

1. Beschreibung der obersten theoretischen Wissenschaften.

a) Unter Übersinnlichem verstehen wir alles, was wir durch die Sinne nicht wahrnehmen können. Das Übersinnliche ist nur in rein geistigen Begriffen auffaßbar, d. h. in Begriffen, die zwar auch aus Dingen gewonnen sind, die sinnlich sind, aber nicht, weil dieselben sinnlich sind, sondern nur, weil uns eben Sinnliches zunächst zugänglich ist. Wäre uns an erster Stelle Geistiges zugänglich, so würden wir aus diesem die Erkenntnis des Übersinnlichen schöpfen. Begriffe wie Substanz und Akzidens, „aus sich sein" und „von einem anderen sein", „sich in keiner Weise verändern" und „sich irgendwie verändern", Einheit, Gutheit, Wahrheit, ꝛc. dies sind lauter Begriffe, die ebensowohl aus einem Subjekt geistiger wie sinnlicher Beschaffenheit teils positiv, teils negativ gewonnen werden können. Daß wir sie zum erstenmal aus sinnlichen Dingen gewinnen, ist für sie selbst rein zufällig und hat seinen Grund nur in uns, in der Art, wie unser Erkennen aktuell wird.

Dabei wollen wir uns diese Begriffe zunächst nur als solche aneignen, d. h. wir fragen nicht, ob sie Begriffe bestimmter Dinge sind. Zu diesem Behuf ist selbstverständlich keinerlei Induktion nötig. Wenn wir uns hingegen den Begriff „Mensch" aneignen, so wollen wir damit sagen, er sei ein solcher, der von allen Individuen, die Menschen heißen, als Wesenskonstitutiv aussagbar ist; dazu müssen alle diese Subjekte auf ihr Wesen durch Induktion geprüft werden.

Sind durch bloße Abstraktion aus dem Sinnlichen jene Begriffsinhalte gewonnen, die einerseits zu ihrer Gewinnung keine Sinnlichkeit notwendig und innerlich voraussetzen, anderseits vorläufig überhaupt auf kein bestimmtes Subjekt der Erfahrung angewendet werden wollen, so werden sie mit einander verglichen und es wird gefragt: welche derselben sich auf Grund unseres Denkens fordern, welche sich vertragen, welche sich ausschließen. Erst zum Schluß wird gefragt, welche dieser Prädikate sich auch mit einem sinnlichen

Subjekte wenigstens vertragen, ferner ob solche darunter sind, die ein sinnliches Subjekt ausschließen und gleichwohl Verwirklichung erheischen.

Damit ist zur Genüge erklärt, was wir hier unter Übersinnlichem verstehen. Übersinnlich ist jedes Subjekt, das und soweit es Prädikate besitzt, die in der Existenz keine Sinnlichkeit bedingen, sondern höchstens vertragen.

Vom Übersinnlichen in dieser Bedeutung des Wortes handelt die Metaphysik im aristotelischen Sinn, oder, wie der Stagirite sie nennt, die πρώτη φιλοσοφία, auch θεολογία. Sie zerfällt nach heutigen Begriffen in Ontologie und Theodizee. —

Die Scholastik pflegte zu lehren, der Gegenstand der Metaphysik abstrahiere nicht bloß von individueller und sinnlicher, sondern sogar von intelligibler Materie. Dies will sagen, das übersinnliche Subjekt, dessen Prädikate die Metaphysik aufsucht, ist nicht nur kein sinnlich wahrnehmbares Ding, wie auch die in allgemeinen Begriffen ausgedrückte Wesenheit der Körper nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sondern Materie oder Prinzip der Ausdehnung wird nicht einmal im Begriff des Übersinnlichen gedacht. Materie oder Prinzip der Ausdehnung ist zwar eine nota des allgemeinen Begriffes vom Körper, nicht aber eine nota im Begriff des Übersinnlichen. Den Körper freilich kann ich nicht definieren in einer logischen Definition, ohne der Materie zu gedenken, wohl aber das Übersinnliche. Die Prädikate des Übersinnlichen erklären sich aus diesem ihrem Subjekt, ohne daß in ihm als logischer Grund für sie die Materie vorausgesetzt wird.

Entsprechend dem Formalobjekt der Metaphysik, das wir nun kennen, ist auch das objektive Erkenntnisprinzip, mittels dessen die Prädikate des Formalobjektes abgeleitet oder mittels dessen resp. aus dem die Konklusionen über das Formalobjekt gezogen werden. Dieses objektive Erkenntnisprinzip, etwa die Definition des Gegenstandes, sowie das gesamte Begriffsmaterial ist, wie schon bemerkt, nicht durch Induktion gewonnen. Die Körperwelt gibt nur Anlaß, übersinnliche Begriffe zu bilden, die dann weder auf die Körperwelt angewendet noch auf sie beschränkt werden. Und die Definitionen, Begriffsvergleichungen, die Ableitung der Konklusionen sind erst recht autonome Geistestat, Tat des Geistes ohne Stütze in den Sinnen.

b) Ein anderer Gegenstand des theoretischen Wissens ist das Sinnliche und zwar dessen physische Natur und Wesenheit. Wir nennen diesen Zweig der Spekulation die Wissenschaft des Sinnlichen.

Sie betrachtet die sinnlichen Eigenschaften und Vorgänge oder Erscheinungen an den Körpern und erschließt aus ihnen unter Anwendung der obersten Denkgesetze auf sie die physische Natur der Körper.

Damit haben wir schon das Formalobjekt der Wissenschaft des Sinnlichen, sowie ihr objektives Erkenntnisprinzip bestimmt. Formalobjekt ist die

physische Natur der Körper, jene Natur, die real verschieden von den sinnlichen Erscheinungen ist und selbst aus real verschiedenen Bestandteilen sich zusammensetzt. Das objektive Erkenntnisprinzip sind im analytischen Teil die sinnlichen Wahrnehmungstatsachen; im synthetischen Abschluß sind es die physischen Definitionen der Körper, die durch Induktion gefunden wurden und aus denen die Erscheinungen gedeutet werden.

Es gibt allerdings auch eine metaphysische Betrachtungsart der Körper. Dieselbe sucht Begriffe der Körper zu gewinnen. Sie betrachtet den aufgefaßten Körper und seine Bestandteile, die Bestandteile der Auffassung (des conceptus objectivus). In der metaphysischen Betrachtungsweise verhält sich Natur und Erscheinung wie Total- und Partialbegriff, wie der Körper in seinem Wesen aufgefaßt zu sich selbst, wie er in einer Erscheinung aufgefaßt wird. Eine metaphysische Betrachtungsweise der Körper ist erst fruchtbar, falls die physische vollendet ist.

Speziell von der Ontologie unterscheidet sich die Wissenschaft des Sinnlichen noch in anderer Hinsicht. Für die Ontologie ist das Sinnliche bloß der Anlaß, sich Begriffe zu bilden, die dann untereinander verglichen werden; sie betrachtet nicht das Sinnliche selbst, um dessen Natur kennen und unterscheiden zu lernen. Die Wissenschaft des Sinnlichen hingegen trachtet überhaupt nicht nach Begriffen, am wenigsten nach Begriffen, die auch in anderen als sinnlichen Dingen verifiziert werden. —

Nunmehr verstehen wir auch den Ausdruck der Scholastik, die Wissenschaft des Sinnlichen sehe in ihrem Gegenstand von der individuellen, nicht aber von der sinnlichen Materie ab. Ihr objektives Erkenntnisprinzip sind ja die sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge an den Körpern; sie will von den Körpern soviel erforschen, als gerade diese sinnlichen Vorgänge verraten; ihr Ziel ist, die Substanz kennen zu lernen, soweit sie sich sinnlich wahrnehmbar äußert, soweit sie sinnliche Materie ist. Die sinnlich wahrnehmbar sich äußernde Materie ist Formalobjekt unserer Wissenschaft. Hingegen untersuchen wir allerdings nicht jene Eigenschaften, die einem individuellen Körper individuell zukommen. Die sinnlichen Qualitäten eines Körpers und seine Veränderungen kommen nur so in betracht, wie sie vielen Körpern eignen: sie kommen darum auch nur in betracht, wie sie Äußerungen der materiellen Substanz sind, wenn dieselbe allgemein gefaßt wird.

c) Ein dritter Gegenstand des theoretischen Wissens ist die Substanz, die und soweit sie ausschließlich die Quantität zum Prädikat hat.[1]) Mit diesem Objekt beschäftigt sich die Mathematik.

Aber wie? In dieser Frage haben wir zweierlei auszuschließen: Die Ausdehnung, diese Realität, ist nicht in sich selbst, sondern wird von der

1) S. Thomas, S. Theol. pars I, qu. 85 art. 1 ad 2: substantia, secundum quod subjacet quantitati.

körperlichen Substanz getragen. Umgekehrt bestimmt die Quantität die Substanz in der Weise, daß die Teile der letzteren außer einander treten. Aus ihrem Verhältnis zur Substanz ergibt sich auch Begriff und Definition der Quantität. Allein darauf bezügliche Untersuchungen obliegen der Ontologie. Sie forscht, ob die Quantität eine Realität ist, welcher Kategorie sie angehört, welche Arten von Ausdehnung es gibt, wie sie sich zur Substanz verhält, wie zu den übrigen Akzidentien. Hingegen werden diese Umstände von der Mathematik nicht untersucht oder bewiesen; das Verhältnis der Ausdehnung zur Substanz ist keine Rechnungsaufgabe. Allerdings wird auch nicht geleugnet, daß die Ausdehnung stets einem Subjekt inhärieren muß, es wird dieses Verhältnis nur nicht verfolgt. Die Mathematik will überhaupt von der Ausdehnung und ihren Arten keinen Begriff gewinnen.

Hat die Ontologie festgestellt, daß die Ausdehnung die sinnlichen Qualitäten unmittelbar trägt, so wird offenbar jene Wissenschaft, die sich mit den sinnlichen Qualitäten und mit den Bewegungsvorgängen an den Körpern beschäftigt, auch der Ausdehnung zu gedenken haben. Freilich wird sie bloß solche Benennungen oder Prädikate ins Auge fassen, welche der Ausdehnung beziehungsweise der Substanz von den sinnlichen Qualitäten und den Bewegungsvorgängen zufließen. Aus letzteren soll ja die bestimmte Beschaffenheit der natürlichen Körper eruiert werden. Die Mathematik läßt derartige Prädikate gänzlich außer acht; sie frägt nur nach solchen, die der Ausdehnung zukommen, ausschließlich insofern sie Ausdehnung ist, die also Konsequenzen oder Proprien lediglich der Quantität sind.

Die Mathematik betrachtet somit die Ausdehnung erstlich, insofern ihr zwar die Substanz zu Grunde liegt, aber ohne daß letztere irgendwie in der Beschaffenheit ihrer Substantialität bestimmt wäre; sie betrachtet nur Ausdehnung, wenn auch konkrete.[1]) — Die Mathematik betrachtet ferner die abstrakte Ausdehnung, d. h. die Ausdehnung, wie sie eine Realität ist, verschieden von den ihr in der Wirklichkeit anhaftenden sinnlichen Qualitäten. Und dann betrachtet sie die Ausdehnung, insofern sie real

---

1) Sic igitur quantitas non claudit in sui intellectu qualitates sensibiles vel passiones vel motus, *claudit tamen in sui intellectu substantiam.* Potest igitur intelligi quantitas sine materia subjecta motui et qualitatibus sensibilibus, *non tamen absque substantia.* Et ideo hujusmodi quantitates et quae eis accidunt, sunt secundum intellectum abstracta a motu et materia sensibili, non autem a materia intelligibili. S. Thomas, Comm. in libr. Physic. libr. II. lect. III. (Edit. Leonina tom. II, 1884, pag. 62 b.) Nimmt man allerdings die Quantität als absolutes Akzidens und als eine Realität, die selbst gemäß ihrer Natur Teile außer Teilen hat, dann könnte zweifellos die Mathematik diese Realität ohne Rücksicht auf eine zu Grunde liegende Substanz betrachten. Natürlich wäre damit nicht mehr ihr Charakter eines Akzidens hervorgehoben. Aber die Quantität wäre immer noch konkrete Quantität, d. h. eine Realität, die Ausgedehntheit besitzt oder ihre Teile außer einander hat.



verschiedene Teile hat; freilich sind diese Teile wie die mathematische Ausdehnung selbst nicht ihrer abstrakten Form nach (d. h. frei von den sinnlichen Qualitäten und der Bewegung) real.

Der hl. Thomas erklärt diese Abstraktion. Secundum illam (operationem) qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse; in operatione vero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo neque quod sit ab eo separatum. Nur letztere sei eigentlich Abstraktion und bestehe aus zwei Arten. Duplex est abstractio: una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum a partibus. Forma autem illa potest abstrahi a materia, cujus essentiae ratio non dependet a tali materia . . . Unde, cum omnia accidentia comparentur ad substantiam sicut forma ad materiam, et cujuslibet accidentis ratio dependeat a substantia, impossibile est, aliquam *talem* formam a substantia separari.

Sed accidentia adveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. *Unde quantitas potest intelligi in substantia antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles*, a quibus dicitur materia sensibilis, et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed intelligibili tantum.[1]) Substantia enim remotis accidentibus non remanet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensibiles potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem.[2]) Et de his abstractis est mathematica, quae considerat *quantitates et ea* quae quantitates consequuntur, ut figuram et hujusmodi.[3])

Es frägt sich nun, woher haben die Ausdehnung und ihre Teile die abstrakte Form? wo ist demnach die mathematische Ausdehnung formell? Offenbar in der Phantasie; sie ist ens phantasiae objectivum.[4]) Die mathematische Ausdehnung ist darum konkrete Ausdehnung, wie alles durch eine sinnliche Kraft Aufgefaßte. Dies will sagen, sie ist Ausgedehntes, sie ist

1) Die Quantität als solche ist genügend erklärt als Äußerung einer Substanz, wenn letztere auch nicht betrachtet wird, wie sie sinnlich sich äußernde Materie einschließt, kurz wie sie sich in den Qualitäten manifestiert.

2) Warum heißt diese Materie *intelligibilis?* Sie ist die Substanz, von der keinerlei sinnliche Äußerung aufgefaßt wird. Darum wird sie auch nicht selbst bei Auffassung der konkreten sinnlichen Erscheinungen (als sensibile per accidens) mitaufgefaßt. Sie muß für sich selbst (per se) aufgefaßt werden, und dies vermag nur der Intellekt. Übrigens zeigt der hl. Thomas an anderen Stellen, daß die nicht sinnliche Substanz durch die Phantasie vorgestellt wird, natürlich bloß in der Ausdehnung und per accidens. Vergl. die folgende Anmerkung 4.

3) Opusc. 63. In libr. Boethii de Trinitate expositio, qu. 5 art. 3 (Parmae, tom XVII, 1864, pag. 385 a). Vergl. Aristot. 1061 a 28 ff. Dazu S. Thomas, Comm. in XII libros Metaphysic., libr. XI, lect. 3. (Parmae, tom. XX, 1866, pag 591 b).

4) Absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur, secundum illud in tertio de Anima: „intellectus passivus corruptibilis est.“ St. Thomas, in XII libros metaphysicorum, libr. VII, lect. 9 (Parmae, tom. XX, 1866, pag. 487 a). Aristoteles sagt, die abstrakte oder mathematische Ausdehnung werde „μετὰ νοήσεως“ erkannt. Vergl. auch Herbart bei Willmann, Didaktik 1903³, 2. Bd. Seite 195.

ein Subjekt, von welchem wir nichts wissen und prädizieren, als daß es ausgedehnt ist. Die Phantasie stellt von ihm keine andere Eigenschaft dar, keine sinnliche Qualität, keine Veränderung, deren Prinzip das Subjekt wäre.[1])

Es ist sohin selbstverständlich, daß die Ausdehnung, wie sie von der Mathematik behandelt wird, kein äußerer Sinn darstellen kann. Die äußeren Sinne stellen die Ausdehnung nur dar, insoweit sie von den sinnlichen Qualitäten (Härte, Farbe 2c.) umkleidet ist; die äußeren Sinne repräsentieren gerade das, was der Mathematiker außer betracht läßt.

Die Ausdehnung, wie der Mathematiker sie nimmt, wird auch nicht durch die spezifische Tätigkeit des Geistes aufgefaßt. Spezifische Tätigkeit des Geistes ist es, das Wesen eines Dinges in sich zu reproduzieren, sich einen metaphysischen Begriff zu bilden. Dem Intellekt präsentiert sich die mathematische Ausdehnung nur insoweit, als er sich dessen bewußt ist, was die Phantasie darstellt und wie sie es darstellt.

Aber wie gelangt die Phantasie zur Vorstellung mathematischer Ausdehnung? Zum erstenmal entsteht diese Vorstellung auf Grund der äußeren Sinneswahrnehmung, welcher sich ständig durch die sinnlichen Qualitäten bestimmte Quantität darbietet. Einmal befruchtet erzeugt sie die Phantasie nach Belieben. —

Bisher haben wir das objectum *materiale* der Mathematik beschrieben. Aber was erforscht denn der Mathematiker an der abstrakten durch die Phantasie ihm präsentierten Ausdehnung (obj. formale)?

Die Ausdehnung hat Teile außer Teilen; dieselben sind wirkliche oder mögliche Teile; sie sind gleich groß oder verschieden groß. Der Mathematiker vergleicht sie, faßt sie zusammen, nimmt den einen, um andere mit ihm zu messen. Die Ausdehnung bildet verschiedene Figuren; der Mathematiker vergleicht und kombiniert. Der Mathematiker sucht die mögliche Mannigfaltigkeit in der Teilung der abstrakten Ausdehnung, im Verhältnis der Teile zu einander, in den Figuren und deren Kombination auf, er sucht die Gesetze, die hierüber aufgestellt werden können. Er tut dies, indem er intellektuell die obersten Denkgesetze auf die abstrakte Ausdehnung, ihre Teile und Figuren anwendet z. B. das Gesetz der Identifizierung, um die Zusammenfassung der gleichen Größen zu ermöglichen.[2]) —

Es könnte nun jemand zweifeln, ob der Mathematik ein objektiver Wert zukomme, oder wenigstens ob sie eine Realwissenschaft ist, wenn sie zum Gegenstand ein ens phantasticum hat. Ist auch die formelle Abstraktheit der Ausdehnung und ihrer Modifikationen natürlich nicht real, so ist doch „Ausdehnung“ real; sie ist nicht von der Phantasie von innen heraus er-

1) S. Thomas, in libr. Boethii, l. c. ad 2: Mathematicus considerat corpus . . . secundum quod est in genere quantitatis trinis dimensionibus perfectum.

2) Vergl. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. 2, 1896, Seite 416; ferner Bd. 3, 1897, Seite 524.



zeugt, sondern nachgebildet der Wirklichkeit. Ebenso sind die Eigentümlichkeiten der Ausdehnung, Maße und Figuren, objektiv, wenigstens sind sie objektiv möglich. Und diese objektive Möglichkeit kann ihnen nicht geraubt werden; ferner das Verhältnis der Maße und Figuren ist durchaus notwendig; so ist die Gleichung $2 \times 2 = 4$ objektiv und unabänderlich. Die Wissenschaft von den Größen ist darum eine Realwissenschaft mit allen erforderlichen Eigenschaften. —

Zum Schlusse stellen wir nur noch die Frage nach dem objectum formale quo der Mathematik. Die mathematische Betrachtungsweise geht aus von Axiomen, die in ihrer Bestimmtheit weder durch Begriffsvergleichung noch durch Induktion gewonnen sind, sondern durch Anschauung. So ist das Axiom: jede Linie ist sich selbst gleich. Von diesen Axiomen aus schreiten wir konstruktiv weiter zum Aufbau des mathematischen Gebäudes.[1])

Anmerkung. Die Scholastik pflegt zu sagen, der Mathematiker habe intelligible Materie zum Gegenstand, nicht aber individuelle und nicht sinnlich wahrnehmbare. Der hl. Thomas erklärt diese Ausdrücke an verschiedenen Stellen. Gelegentlich[2]) haben wir solche schon angezogen. „Intelligible Materie ist die Substanz, insofern sie das Substrat ausschließlich der Quantität ist. . . . . Die Dimensionen können betrachtet werden unter Nichtbeachtung der sinnlichen Qualitäten (Kälte und Wärme; Härte und Weichheit ꝛc.); das heißt man, von sinnlicher Materie absehen. Hingegen können diese Dimensionen nicht betrachtet werden, ohne daß die Substanz, die das Substrat der Quantität bildet, zugleich mit festgehalten wird; denn dieses hieße, die Dimensionen von der allgemeinen intelligiblen Materie abstrahieren. Nur von der Individualität jener Substanz, welche das Substrat der Ausdehnung bildet, können wir absehen, d. h. wir können von der individuellen intelligiblen Materie absehen."[3]) Sinnliche Materie ist demnach jenes substantielle Subjekt, das mittels sinnlicher Qualitäten auf Gesicht, Gehör ꝛc. wirkt; intellegible Materie jene, die nur durch den inneren Sinn vorstellbar ist. Wir können auch sagen, die materielle Substanz heißt sinnlich, inso-

---

1) Vergl. Willmann, Didaktik, 2. Bd., 1903[3], Seite 143: „Die Voraussetzungen dieser Disziplin . . . sind der Veranschaulichung zugänglich und zum Teil der Konstruktion unterziehbar."

2) Seite 229, Anmerk. 1 und Seite 230 oben im Kleindruck.

3) Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. *Materia* enim *sensibilis* dicitur materia corporalis, *secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus*. . . . Materia vero intelligibilis dicitur *substantia, secundum quod subjacet quantitati.* Manifestum est autem, quod quantitas prius inest substantiae quam qnalitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili. Non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine *hac* vel *illa* substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. S. Theol. pars I, qu. 85, art. 1 ad 2.



weit sie Quell und Ursprung der sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten ist; intelligibel, insoweit sie Realgrund der nicht auf die äußeren Sinne[1]) wirkenden abstrakten Quantität ist. Materie ist Substanz, insofern sie mindestens Ausdehnung zur Folge hat. Hat sie mit sinnlichen Qualitäten behaftete Ausdehnungen zur Folge, so heißt sie sinnlich; außerdem intelligibel oder auch „mit dem inneren Sinn erfaßbar.“ Beide können individuell oder allgemein (communis) sein.

Es gibt drei Arten von intelligibler Materie oder von übersinnlicher konkreter Quantität: Linie, Fläche und Körper.

Wo Materie ist, muß auch Form sein. Formen zur intelligibeln Materie sind z. B. die Kreisform, die Form des Dreiecks (terminationes quantitatum).[2])

Gibt es eine individuelle intelligible Materie, so wird diese die mathematische Form individualisieren. (Vergleiche Anmerk 2). Der hl. Thomas stellt sich auch die Frage, worin die Individualität der materia intelligibilis besteht und antwortet[3]): prima ratio diversificandi ea, quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, inquantum in sua ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, quod nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia *sensibili* per intellectum, adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros et plures lineas rectas aequales. Dadurch daß die Teile der Quantität außer einander sind und zwar so, daß dieses ihr Außereinandersein geordnet ist, erhält jeder Teil ein hic, das den anderen Teilen gegenüber bestimmt ist. Ein gleichseitiges Dreieck hat Linien zu Seiten, die sich in gar nichts als durch ihr lokales Verhältnis (situs) zu einander unterscheiden, d. h. individuell. Im eben angezogenen Kommentar zur Schrift des Boëthius über die Trinität[4]) sagt der hl. Thomas, der Mathematiker könne kein Dreieck untersuchen, falls er die Linie nicht individuell nähme; der Mathematiker zähle ja die Linien und nur so könne er von Dreieck, Viereck 2c. reden. Stellen wir uns diese Linien als unterbrochen mit der Phantasie vor, so haben wir eine diskrete Mehrheit, deren Glieder wieder nur situ individuell sich unterscheiden.

---

1) Das „intelligibilis“ wäre hauptsächlich negativ = „non — sensibilis“ zu nehmen.

2) Intelligibilia singularia sunt circuli mathematici. Quod autem in mathematicis considerantur aliqua *singularia*, ex hoc patet, quia considerantur ibi *plura unius speciei*, sicut plures lineae aequales et plures figurae similes. Dicuntur autem *intelligibilia* hujusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio de Anima: „intellectus passivus corruptibilis est.“ Ideo autem singularium circulorum non est *definitio*, quia illa, quorum est definitio, cognoscuntur per suam definitionem; sed *singularia non cognoscuntur nisi dum sunt sub sensu vel imaginatione*, quae hic intelligentia dicitur, quia res considerat sine sensu sicut intellectus. . . . Materia autem non solum est principium individuationis in singularibus sensibilibus, sed etiam in mathematicis . . . . *forma* circuli vel trianguli est in *hac* materia, quae est continuum vel superficies vel corpus. S. Thomas, in XII libros metaphysicorum, libr. VII, lect. 9 (Parmae, tom. XX, 1862, pag. 487 a). — Circulus est figura superficialis. Superficies est quasi materia et figura quasi forma. Ibidem, libr. VIII, lectio 5 (Parmae, l. c. pag. 526 b).

3) Opusc. 63, In libr. Boethii de Trinitate expositio, qu. 5, art. 3 ad 3 (Parmae, tom. XVII, 1864, pag. 385).

4) Arg. 3 (Parmae, l. c. pag. 384 a).



Daraus ergibt sich aber auch, daß keine abstrakte Quantität, wie die Phantasie sich dieselbe vorstellt, und wie der Mathematiker sie zum Gegenstand hat, derart umgrenzt ist, daß sie nicht mehr Objekt der vom Allgemeinen handelnden Wissenschaft sein könnte. Gewiß ist ein abstrakter Kreis, wie die Phantasie ihn darstellt, individuell und noch mehr ein abstrakter Kreis von bestimmtem Umfang; jedoch der Verstand, der allein rechnet, vermag von seiner Individualität abzusehen. Wie so? Eine Figur nimmt in der Phantasievorstellung immer eine bestimmte Stelle im Raume ein, hat einen bestimmten situs. Eine andere zweite Figur, die den gleichen situs besitzt, ist für die Phantasie unvorstellbar. Würden wir darum von dieser Figur ein Prädikat aussagen, das ihr bloß zukommt, insofern sie wegen ihres bestimmten lokalen Verhältnisses von den andern verschieden und individualisiert ist, so wäre dieses Prädikat allerdings singulär und nur von einem Subjekt giltig. Allein der rechnende Verstand beachtet an einer Figur nur solches, das von ihr giltig ist, mag sie welchen *situs* nur immer einnehmen. Das allein besagt der Ausdruck: der rechnende Verstand sieht von der Individualität ab, die jede mathematische Größe als solche besitzt.

Noch leichter wird die allgemeine Bedeutung einer individuellen abstrakten Ausdehnung verständlich, wenn wir festhalten, wie sie in zahllosen existierenden Körpern mit sinnlichen Qualitäten konkret werden kann. Der rechnende Verstand nimmt sie abstrakt; das Abstrakte trägt immer den Charakter der Allgemeinheit.

Eine Schwierigkeit bieten nur die einzelnen Teile einer mathematischen Größe. Diese, z. B. die gleichen Seiten eines gleichseitigen Dreiecks, muß auch der rechnende Verstand als individuell nehmen. Allerdings muß er sie als individuell nehmen gegenüber seinen Mitteilen; aber er muß sie nicht als individuell nehmen gegenüber den ihnen entsprechenden Teilen in einem anderen quantitativen Ganzen. Sie selbst lassen demnach eine Vermehrbarkeit zu und ihre Prädikate gelten allgemein für sie, insofern diese Teile sich auch in anderen quantitativen Ganzen finden.

Wir sehen daraus, für den Mathematiker verhält sich eine Zeichnung in der Phantasie oder auf der Tafel nicht anders als wie für den Mineralogen ein Exemplar einer Gesteinsart.

Wir sehen aus dem Bisherigen ferner, inwiefern es der Mathematiker mit Individuellem, inwiefern mit Allgemeinem zu tun hat.

Endlich wird der Satz des hl. Thomas klar: „in der Betrachtung und Definition der mathematischen Formen (species mathematicae z. B. eines Kreises) könne von dieser oder jener Substanz, welche der Quantität zu Grunde liegt, abgesehen werden, d. h. von individueller intelligibler Materie, nicht aber von Substanz überhaupt, von allgemeiner intelligibler Materie." Diese Abstraktion geschieht so, daß wir unmittelbar vom situs absehen, wodurch von selbst die Individualität der der konkreten Qualität zu Grunde liegenden Substanz ungedacht ist. —

Die Lehre des Aristoteles über die materia intelligibilis wird auch von Bäumker[1]) (den Exponent zu Bäumker) dargestellt, dessen Gedankengang wir ebenfalls kurz wiedergeben. Darnach unterscheidet der Stagirite in der intelligiblen Materie die logische und die mathematische. Im Reiche der Begriffe, des ens logicum, ist das Genus die Materie, welche durch entgegenstehende Differenzen formiert wird.

Um die aristotelische Lehre von der mathematischen Materie zu verstehen,

1) „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie", 1890, Seite 291 ff.



ist vorauszuschicken, welche Arten von Teilen er unterscheidet.[1]) „Teile hat nun erstens die Form oder metaphysische Wesenheit;[2]) zweitens das aus metaphysischer Wesenheit und Materie (nicht die allgemein gedachte, sondern die individuelle oder letzte, ἐσχάτη) bestehende konkrete Ganze.[3]) Teile des Begriffes sind bloß die Teile der metaphysischen Wesenheit. .... Von dem konkreten Ganzen aber, z. B. von diesem Kreis, mag er sinnlich wahrnehmbar[4]) oder nur durch das Denken erreichbar[5]) sein, von diesen gibt es keine Definition, sondern sie werden nur erfaßt mittels intellektueller Anschauung (μετὰ νοήσεως) oder durch äußere Sinneswahrnehmung (μετ' αἰσθήσεως). . . ."

Darnach entwickelt er seine Lehre. „Die Materie[6]) ist Gegenstand teils des Wahrnehmens (αἰσθητή), teils intellektueller Anschauung (νοητή); sinnlich wahrnehmbare Materie ist z. B. Erz und Holz und jede der Bewegung unterworfene Materie; intelligibel ist jene Materie, die zwar ebenfalls in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen verwirklicht ist, freilich nicht insofern dieselben sinnlich wahrnehmbar sind z. B. das Mathematische." Aehnlich sagt Aristoteles: „Gewisse Dinge, obgleich nicht sinnlich wahrnehmbar, haben doch eine Materie, und dazu gehört alles, was nicht metaphysische Wesenheit (Begriff) ist.[7]) . . . Es gibt eben nicht bloß eine sinnlich wahrnehmbare, sondern auch intelligible Materie."

Auch nach Aristoteles ist demnach das Mathematische singulär, weil zusammengesetzt aus der Form oder metaphysischen Wesenheit und der individuellen Materie. Die Mathematik hat es mit der Größe zu tun, insofern sie in Teile zerfällt. Letzteres gilt aber nur von dem konkreten und singulären Ganzen aus Form (z. B. Kreisform) und individueller Materie (Ausdehnung). Darum ist Gegenstand der Mathematik das Singuläre und Konkrete.[8])

Was ist die Materie, die allem Mathematischen zukommen muß, damit es teilbar ist? Gemeinsam allen mathematischen Formen ist Ausdehnung, sie ist materia communis und gehört in die Definition des Mathematischen. Individuelle Materie der mathematischen Formen ist das bestimmte Maß der Ausdehnung, die eine mathematische Form in der Wirklichkeit immer hat und wodurch sie erst teilbar wird.

Der hl. Thomas nimmt die aristotelische Materie immer für ein substantielles Subjekt, das sich entweder in bloßer Ausdehnung oder zugleich in sinnlichen Qualitäten äußert. Die Kreisform wird individuell unmittelbar durch die Ausdehnung, mittelbar durch die Substanz, aus welcher die Ausdehnnng hervorgeht. Die Ausdehnung aber wird individuiert durch die Ordnung, in welcher ihre Teile zu einander stehen. Bäumker nennt nur die Ausdehnung als materia communis und als materia individualis das jedesmalige Quantum der Ausdehnung.

Weitergebildet wurde die aristotelische Lehre hauptsächlich von Proklus (Bäumker, Das Problem der Materie, 1900, Seite 420).

1) 135 b 31 ff.

2) Z. B. der Kreis, die Seele.

3) Z. B. dieser Kreis, dieser eherne Kreis.

4) αἰσθητός, dieser eherne oder hölzerne Kreis.

5) νοητός; der mathematische Kreis.

6) Natürlich die ἐσχάτη oder besser das konkrete Ganze.

7) Darum auch das Mathematische. Die Halbkreise, weil Teile der Materie, sind deshalb nicht Teile des Kreisbegriffes, aber Teile des einzelnen Kreises.

8) Bäumker, l. c. 292, Abs. 3, Schluß. Denn die Mathematik handelt nicht vom allgemeinen Begriff des Kreises, sondern vom Kreis, der in Halbkreise zerfällt.

2. Ausschluß weiterer oberster Wissenschaften.

Wir haben den Gegenstand und das objektive Erkenntnisprinzip der drei obersten theoretischen Wissenschaften kennen gelernt. Es obliegt uns darnach zu zeigen, daß die drei Gesichtspunkte, welche ihr Objekt bilden, wirklich oberste sind und zwar die einzigen obersten.

a) Die Objekte der Metaphysik, der Wissenschaft des Sinnlichen und der Mathematik schließen sich gegenseitig aus. Den Beweis hiefür hat unsere Darlegung erbracht. Diese drei Objekte sind auch nicht in einem einzigen Gemeinsamen eingeschlossen. Dies ist gleichfalls durch die vorausgehenden Ausführungen dargetan. Folglich sind die drei Objekte gleich originell, sowohl gegen einander als im Vergleich zu jedem weitern Gesichtspunkt, der etwa ihnen allen übergeordnet wäre.

b) Aber gibt es nicht mehr derartige ursprüngliche und oberste Gesichtspunkte, über die eine Wissenschaft aufgeführt werden könnte? Dies mag sein. Allein es frägt sich, ob dieselben auch bedeutend genug und hinlänglich reich sind, einer ganzen Wissenschaft den Gegenstand abzugeben. Übrigens haben wir nicht zu untersuchen, ob noch mehr höchste Gesichtspunkte und damit mehr oberste Wissenschaften möglich sind; unsere Aufgabe ist es vielmehr, jene Wissenschaften, welche die Menschheit besitzt, einzuteilen. Nun aber gibt es keine Wissenschaft theoretischer Natur, die nicht irgendwie den genannten untergeordnet werden könnte. Von dieser Unterordnung selbst handeln wir später.

II. Oberste praktische Wissenschaften. Die praktische Wissenschaft hat es mit Akten zu tun, die der Herrschaft der Vernunft unterstehen und die anderseits ebensowohl einen unzweckmäßigen wie einen zweckmäßigen Vollzug über sich ergehen lassen.

Wir unterscheiden menschliche Handlungen, die den edelsten Zwecken dienen, und solche, die gemeinere Aufgaben lösen. Nur die Erforschung ersterer verdient den Titel oberste Wissenschaft.

Ein höchster Zweck menschlichen Handelns ist es, die Objektivität zu ergreifen; auf ihn sind die Denkakte hingerichtet. Die Willensakte haben die Aufgabe, mit der Norm der Gutheit in Einklang zu treten, die sittliche Güte sich anzueignen.

Mit den Denkakten beschäftigt sich die Logik; mit den freien Willensakten die Ethik. Sie sind die beiden obersten praktischen Wissenschaften.

III. Verhältnis von Philosophie und höchsten Wissenschaften. — Um dasselbe allseitig zu verstehen, suchen wir erstlich eine Definition der Philosophie, darnach geben wir ihre aktuellen Teile und deren Reihenfolge, untersuchen die Voraussetzungen der Philosophie, endlich besprechen wir ihren Ursprung und ihre Bedeutung an sich und für die übrigen Wissenschaften.

1. (Definition.) Der Wortbedeutung nach ist Philosophie „Liebe zur Weisheit". Weisheit aber ist Versenkung des Geistes in die Betrachtung

der letzten und höchsten Gründe.[1]) Der Begriff der Weisheit schließt also „Wissenschaft“ in sich, doch ist Weisheit mehr als wissenschaftliche Erkenntnis, sie ist wissenschaftliche Erkenntnis aus den höchsten Prinzipien. Darnach lautet die Nominaldefinition von Philosophie: Liebe zur Erkenntnis aus den letzten und höchsten Gründen.

Der Ursprung des Wortes „Philosophie“ ist sagenhaft. In den letzten Zeilen des Phädrus erklärt Sokrates: „Wer der Anschauung ist, daß nur in jenen Reden, die vom Gerechten und Schönen und Guten handeln, die zur Belehrung verfaßt und zum Unterricht gesprochen und wahrhaft in die Seele eingeschrieben werden, etwas Einleuchtendes und Vollkommenes und ernster Beachtung Würdiges sei, wer nur solche Reden als sein Eigen bezeichnen will, alle anderen aber gehen läßt, der verspricht ein Mann zu werden, wie wir sein möchten. Ein Redner, ein Dichter, ein Gesetzgeber, der weiß, wie das Wahre sich verhält, der ferner das, was er geschrieben, so verteidigen kann, daß im Vergleich zu seinen Worten das Geschriebene als nichts würdig erscheint, der soll nach dem benannt werden, was seine eigentliche Beschäftigung ist. Zwar ihn einen Weisen zu nennen, dünkt mir, etwas zu Großes zu sein und nur einem Gotte wohl anzustehen; aber einen Philosophen oder dergleichen, das möchte wohl ihm selbst mehr passen und auch wohllautender sein“.[2]) — Ein Schüler Platons, Heraklides aus Heraklea am Pontus, von dessen Schriften nur einige Bruchstücke auf uns gekommen sind, läßt bereits Pythagoras mit derselben Motivierung, wie sie Sokrates gibt, in einer Unterredung mit Leon den Namen „Philosophen“ annehmen.[3])

Aus der Nominaldefinition läßt sich leicht eine sachliche ableiten. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche dasjenige, was unserer Erkenntnis zugänglich ist, in seinen letzten und höchsten Gründen zu erforschen und daraus zu erklären sucht.

Damit haben wir die Philosophie gegenüber allen anderen Wissenschaften mit Ausnahme der übernatürlichen Theologie differenziert. Die Philosophie *bleibt nicht* wie die übrigen Wissenschaften *bei den näheren oder nächsten Ursachen stehen.*

Der Unterschied zwischen Philosophie und übernatürlicher Theologie ist vorzugsweise in drei Momenten begründet:

a) Inhalt der Philosophie (obj. formale quod) sind jene Wahrheiten, welche durch die Vernunft allein auf dem Wege des diskursiven Denkens ermittelt werden können, — die Vernunftwahrheiten. Die übernatürliche Theologie hat es vor allem mit Wahrheiten zu tun, die in letzter Linie nicht durch Vernunfteinsicht gewonnen werden können; behandelt sie auch Vernunftwahrheiten, so doch nur, soweit sie faktisch in letzter Linie nicht durch Vernunfteinsicht angeeignet wurden.

b) Hiemit ist bereits der zweite Unterschied zwischen Philosophie und

1) **Arist. 982, b 9:** δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.

2) **Platon, III, 278 d** τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ, καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἤ τι τοιοῦτον, μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

3) Vergl. die Entwicklung dieses Namens bei Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie des Altertums, 1894[8], Seite 2 ff.



Theologie angedeutet. Die Philosophie entnimmt ihre Beweise (objectum formale quo) aus der Vernunft. Die Theologie dagegen schöpft ihre Beweise (objektive Erkenntnisprinzipien) in erster Linie aus den Offenbarungsquellen (heilige Schrift und Tradition) und erst in zweiter Linie geht sie, soweit es geschehen kann, zu Vernunftbeweisen fort.

c) Subjektives Erkenntnisprinzip der Theologie ist darum die Vernunfteinsicht, wie sie sich an den übernatürlichen Glauben anlehnt; subjektives Erkenntnisprinzip der Philosophie ist die ableitende oder demonstrierende Vernunft, die sich auf natürliche Erkenntnisse unmittelbarer Art stützt.

Heben wir in der Definition der Philosophie auch die Differenz von der übernatürlichen Theologie hervor, so ist sie zu definieren als jene Wissenschaft, welche alles, was unserer natürlichen Erkenntnis zugänglich ist, in seinen letzten und höchsten Gründen zu erforschen und daraus zu erklären sucht, soweit es aus objektiven Erkenntnisprinzipien der Vernunft geschehen kann.

2. (Verhältnis zu den obersten Wissenschaften; Teile der Philosophie.) Nachdem wir die Philosophie begrifflich bestimmt, geben wir ihren Inhalt, ihre Gebietsteile an.

Selbstverständlich muß jede philosophische Disziplin eine oberste Wissenschaft sein. Aber sind auch alle obersten Wissenschaften philosophische Disziplinen?

Der Philosoph hat zu betrachten: a) die übersinnlichen Substanzen; ferner deren Beziehungen zu einander, nämlich Wahrheit, Gutheit und Recht, die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen, das Recht im Handeln. Wir meinen eben bloß jene Beziehungen oder vielmehr nur jene Eigenschaften der Beziehungen, welche den Verkehr der übersinnlichen Naturen zu einander im letzten Grund ermöglichen. Metaphysik, Logik, Ethik und Rechtsphilosophie sind Teile der Philosophie.

b) Die obersten Arten der sinnlichen oder körperlichen Substanz, nämlich den belebten und den unbelebten Körper als solchen, d. h. ohne weitere Bestimmung. Werden die individuellen Körper nur soweit untersucht, so werden sie nach ihren höchsten und letzten oder allgemeinsten Ursachen untersucht. Die letzten und höchsten Ursachen müssen natürlich nicht gerade begriffliche, d. h. Ursachen des Begriffes der Körper sein, sie sind vielmehr physische Ursachen. Trotzdem sind sie nicht Ursachen, von denen jede einzeln genommen sich sinnlich äußert; denn sie sind nicht jede einzeln ein kompletes Sein. Ebenso ist ihre letzte Wirkursache sowie ihr Zweck nicht sinnlich wahrnehmbar. Darum bildet auch diese Seite des Körpers einen Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie hat darum immer, selbst wenn sie mit der Körperwelt sich beschäftigt, ein übersinnliches Objekt. Manche nennen darum auch die Philosophie der Körperwelt Metaphysik, freilich nicht ganz mit Recht.

Aus dem bisherigen ergibt sich, wie weit die Wissenschaft vom Sinnlichen Philosophie ist; nämlich soweit als sie sich nur mit den obersten Arten der Körper abgibt.

Übrigens war man über die Grenzen des philosophischen Gebietes niemals völlig einig. Schon Platon nimmt das Wort in einem strengeren und in einem weiteren Sinne. In letzterem gehört auch die Mathematik dazu.[1]) Sonst bildet sie ihm eine Vorstufe zur eigentlichen Philosophie oder Dialektik. Obschon die Mathematik eine oberste Wissenschaft ist, verbietet es sich wohl ein für allemal, sie einen Teil der Philosophie zu nennen; denn der Philosophie ist es einmal eigentümlich, in der Welt der Körper das Primäre, das Wesen der Dinge, in Augenschein zu nehmen; die Größe und die Größenverhältnisse sind aber für die Körper doch immer ein Sekundäres. — Zur Mathematik hat die Philosophie wie auch zu jeder subalternen Wissenschaft die Doppelbeziehung, sie zu fördern und von ihr gefördert zu werden.

3. (Reihenfolge der philosophischen Disziplinen.) In welcher Reihenfolge sind die philosophischen Disziplinen zu behandeln? In Beantwortung dieser Frage ist zu berücksichtigen, daß die Philosophie nicht irgend welche Erkenntnisse vermitteln will, sondern sichere Erkenntnisse und zwar bewußt sichere Erkenntnisse.

Von diesem Standpunkte aus ist die Logik die zeitlich erste Wissenschaft. Sicherheit in einer Realwissenschaft ist nur unter der Voraussetzung zu erreichen, daß wir richtig denken. Nun ist es aber Sache der Logik, die Gesetze zu ermitteln und festzustellen, an welche wir in unserem Denken uns halten müssen, um richtig zu denken. Folglich ist das Studium der Logik das erste.

Analoges gilt von der Erkenntnislehre. Diese hat das Verhältnis zu ermitteln, welches zwischen unserem Erkennen und dem Sein stattfindet. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß dieses Verhältnis zuerst philosophisch festgestellt, daß eine philosophische Einsicht in dasselbe zuerst gewonnen sein muß, bevor man zur Erforschung des realen Seienden fortschreiten kann. Ehe wir uns die Seinswelt aneignen, müssen wir erst die hiezu dienlichen Erkenntnisquellen auf ihre Verläßigkeit prüfen.

Dann erst folgt die philosophische Realwissenschaft. Diese bildet den Mittel- und Höhepunkt der gesamten philosophischen Wissenschaft. Denn der Hauptgegenstand menschlichen Forschens ist und bleibt doch immer das reale Seiende, d. h. die Gesamtheit jener realen Wesen, welche objektiv existieren, und als solche unserer Erkenntnis sich darbieten — Welt, Mensch, Gott. Es muß daher auch die Hauptaufgabe der Philosophie sein, dieses reale Seiende der philosophischen Betrachtung zu unterziehen, und dadurch

1) Rep. V, 480 b, τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον. ibid. VI, 484 a: φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι. Theaet. 143 d, περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν.



ein philosophisches Wissen davon zu gewinnen, so weit solches dem Menschen auf diesem Gebiete überhaupt möglich ist.

Zuletzt folgen endlich die Ethik, die Sozial- und die Rechtsphilosophie. Diese Disziplinen können erst nach der Realwissenschaft und speziell nach der Metaphysik behandelt werden, weil sie zu ihrer Ermöglichung die Metaphysik wesentlich voraussetzen. Denn das Wesen der Sittlichkeit, der Sozietät und des Rechtes, sowie die hieher einschlägigen Gesetze lassen sich erst eruieren aus jenen Prinzipien, welche in der Metaphysik über das Wesen Gottes und des Menschen, über das gegenseitige Verhältnis zwischen beiden, sowie über das wechselseitige Verhältnis der Menschen selbst zu einander festgestellt worden sind. Ethik, Sozial- und Rechtsphilosophie müssen somit als der letzte Hauptteil der Philosophie in diese eingegliedert werden.[1])

4. (Voraussetzungen der Philosophie.) Wie gezeigt wurde, setzt sich die Philosophie aus mehreren Disziplinen zusammen. Nun aber hat jede derselben ihre materiellen und formalen Erkenntnisprinzipien, von denen sie ausgeht. Damit ist die Behauptung von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie schon widerlegt.

Diese Voraussetzungslosigkeit ist in verschiedenem Sinne gefordert worden. Der Rationalismus verbietet der Philosophie jede Rücksichtnahme auf die Offenbarung. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie werden wir aber später besprechen und sehen darum von dieser Voraussetzungslosigkeit des Rationalismus vorläufig ab. — Andere fordern, daß gar keinerlei, auch keine natürliche Voraussetzung gemacht wird. Wieder andere lassen bloß subjektive Voraussetzungen zu. Diese beiden Richtungen besprechen wir kurz.

a) Notwendigkeit philosophischer Voraussetzungen.

Man hat gesagt, der Philosoph müsse von allem, was er auf dem Standpunkte seines natürlichen Bewußtseins als wahr hinnimmt und anerkennt, abstrahieren, und alle Wahrheit erst philosophisch zu finden und zu konstruieren suchen. Die Philosophie müsse rein a priori konstruiert werden, ohne daß irgend ein aposterioristisches Element in selbe hineinspielt.

---

1) Die Religionsphilosophie (Apologetik) und die Ästhetik rechnen wir nicht zu den wesentlichen Teilen der Philosophie; sie müssen für sich behandelt werden. (Vgl. Stöckl, Religionsphilosophie und Ästhetik.) Wollte man beide Disziplinen zur Philosophie rechnen, dann könnten sie doch nicht als wesentliche, sondern nur als integrale Teile der letzteren betrachtet werden, insofern nämlich die philosophischen Prinzipien auf die besonderen Materien, die in den genannten Disziplinen in Frage kommen, angewendet, und somit jene Materien vom philosophischen Standpunkte aus, d. i. philosophisch behandelt werden. Ebenso steht auch die Geschichte der Philosophie außer dem Bereiche des philosophischen Systems. (Vgl. Stöckl „Geschichte der Philosophie".)



Das nun müssen wir entschieden negieren. Die Philosophie kann nimmermehr rein a priori konstruiert werden. Denn:

α) Wer gar nichts Gegebenes voraussetzt, sondern absolut voraussetzungslos zu Werke gehen will, der hat überhaupt keine sichere Prämisse mehr, auf welche er in seinen Schlußfolgerungen sich stützen könnte. Hat er aber eine solche nicht, dann ist ihm auch jede sichere Schlußfolgerung unmöglich. Vom Nichts kommt man nicht zum Etwas; man bleibt im Nichts stecken.

β) In Wirklichkeit ist denn auch die Philosophie bei denen, die eine absolute Voraussetzungslosigkeit der Philosophie proklamieren, doch nicht voraussetzungslos. Sie gehen vielmehr immer von einem willkürlich aufgestellten Prinzip aus und suchen aus diesem Alles a priori abzuleiten.[1])

Allein dieses willkürlich angenommene Prinzip ist ohne alle objektive Beglaubigung. Wenn aber dieses, dann muß auch eine aus diesem Prinzip a priori herauskonstruierte Philosophie zu einer Konstruktion des Verstandes herabsinken, der gleichfalls alle objektive Beglaubigung, alle objektive Realität fehlt.

Der reine Apriorismus ist daher in der Philosophie absolut verwerflich. Er ist es, welcher die neuere deutsche Philosophie in den Abgrund geführt hat. Rein a priori zu erkennen ist Sache Gottes allein. Der absolute Apriorismus treibt daher die Philosophie zur Selbstvergötterung. Und diese Selbstvergötterung ist in der Tat die charakteristische Signatur all jener sogenannten voraussetzungslosen philosophischen Systeme. Sie kommen alle darin überein, daß sie das menschliche Denken zum absoluten Denken hinaufschrauben.

Die Philosophie muß vielmehr inhaltlich von etwas Gegebenem ausgehen. Und dieses Gegebene muß für das menschliche Denken sicher und gewiß sein, weil es sonst dem Denken keine feste Grundlage für seine Schlußfolgerungen bieten könnte. Derart sind aber Tatsachen. Die Philosophie muß darum in erster Linie aposterioristisch konstruiert werden. So fordert es der wesentliche Charakter unserer nicht absoluten, sondern bloß relativen Erkenntnis. Erst wenn die Philosophie auf diesem aposterioristischen Wege ihr Ziel, die höchsten Ursachen erreicht hat, kann sie dann wiederum den Rückweg einschlagen zu den gegebenen Erscheinungen, und kann aus dem, was sie als den höchsten Grund aller Erscheinungen erkannt hat, diese Erscheinungen a priori zu erklären und damit ein tieferes Verständnis der letztern an sich sowohl, als auch nach ihrem inneren Zusammenhange mit einander zu erzielen suchen.

---

1) Wir werden das bestätigt finden, wenn wir seiner Zeit in der Erkenntnislehre auf diese aprioristischen philosophischen Systeme werden reflektieren müssen.

b) Notwendigkeit objektiver Voraussetzungen.

Muß nun aber die Philosophie von etwas Gegebenem, von etwas an sich Gewissem ausgehen: so entsteht die weitere Frage, was denn dieses Gegebene, dieses an sich Gewisse sein wird. Der Begründer der neuern Philosophie — Cartesius — hat den Satz aufgestellt, das an sich Gewisse, wovon die Philosophie auszugehen habe, sei bloß die durch das Bewußtsein des Denkens gewährleistete Existenz des eigenen Ichs — Cogito; ergo sum. Aller anderweitige Inhalt des natürlichen Bewußtseins, namentlich jener, der die Objektivität betrifft, müsse für den Anfang als ungewiß beiseite gelegt werden; die Philosophie könne sich hierauf nicht stützen.[1])

Diese Ansicht ist gleichfalls unbedingt zurückzuweisen. Denn wenn wir alles andere bezweifeln außer dem Zeugnisse, das uns unser Selbstbewußtsein von unserer eigenen Existenz gibt, dann können wir zuletzt auch unserm Selbstbewußtsein nicht mehr trauen. Dürfen wir nämlich z. B. den äußeren Sinnen, insofern sie uns die Existenz der Außenwelt bezeugen, nicht trauen, so ist gar kein Grund mehr vorhanden, warum wir noch dem Selbstbewußtsein trauen sollten, da die natürliche Gewißheit für uns beiderseits dieselbe ist. Dazu kommt noch, daß wir in der gedachten Voraussetzung aus der reinen Subjektivität gar nicht mehr herauskommen. Denn das Selbstbewußtsein bezeugt mir nur immer subjektive Zustände und Tätigkeiten. Ob diesen auch etwas in der Objektivität entspreche, kann ich vermöge des Selbstbewußtseins allein unmöglich wissen. Habe ich also nur das Selbstbewußtsein, an welches ich mich halten kann, dann komme ich nie zu einer objektiven Wahrheit; ich bleibe ewig in der Subjektivität stecken.

Wir müssen daher den Kreis des an sich Gewissen, von welchem die Philosophie auszugehen hat, weiter ausdehnen. Es sind vor allem:

α) Die unmittelbar evidenten Prinzipien der Vernunft, welche wir als die an sich gewisse Grundlage der Philosophie betrachten müssen. Denn diese liegen aller philosophischen Schlußfolgerung und Beweisführung zu Grunde. Wer sie in Zweifel stellt, der kann in ein diskursives Denken, in eine philosophische Beweisführung gar nicht eingehen; er ist einfach außer stande, zu philosophieren; er kann daher auch kein philosophisches Resultat erzielen.

β) Die Tatsachen der inneren und der äußeren Erfahrung. Was durch das Selbstbewußtsein und durch die äußere Erfahrung gewährleistet ist, das darf von der Philosophie nicht in Zweifel gestellt werden; es muß als sicher und gewiß hingenommen werden; sonst kann das philosophische Denken nicht Grund fassen, und ist somit eine philosophische Denkbewegung unmöglich. Die Vernunftprinzipien allein würden uns nichts nützen, wenn uns nicht eine in der Erfahrung gegebene und durch sie ge-

1) Princ. phil. pars 1, 4—7.

währleistete Wirklichkeit vorläge, die wir auf der Grundlage jener Prinzipien zu erforschen, und aus welcher wir, gleichfalls auf der Grundlage der gedachten Prinzipien, auf ein anderes, jenseits und über unserer Erfahrung liegendes Wirkliches unsere Schlüsse zu machen im stande wären.

So bleibt die natürliche Gewißheit, welche wir über die Vernunftprinzipien, so wie über die Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung haben, von der Philosophie ganz unangetastet. Die Philosophie stellt an den Menschen nicht die Anforderung, dasjenige, was ihm auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins ganz unmöglich ist zu bezweifeln, doch in Zweifel zu stellen; das wäre widernatürlich und widervernünftig, und keine Wissenschaft, auch die Philosophie nicht, kann dem Menschen widernatürliche und widervernünftige Zumutungen machen. Im Gegenteil, die Philosophie wäre selbst nicht möglich, wenn der Mensch den Fond seiner natürlichen Gewißheit nicht unverbrüchlich bewahren und von ihm in seinen philosophischen Forschungen ausgehen würde.

5. (Ursprung der Philosophie.) Die allgemeine Geburtsstätte der Philosophie im subjektiven Sinne sowie der philosophischen Wahrheiten, formell genommen, ist nach Plato und Aristoteles die Verwunderung. Die Verwunderung ist eben nichts anderes als eine Äußerung des Triebes nach Erkenntnis der Ursache.[1]) Sinnig nennt Platon den philosophischen Trieb ἔρως. Wie dieser die Mühen des Familienunterhaltes erleichtert und darum zur Bildung der Familie führt, so macht er die Mühen der Forschung leicht und angenehm.[2])

6. (Bedeutung der Philosophie.) Die philosophische Forschung gelangt allerdings nicht in jedem Subjekt bezüglich jeder Frage zur Vollendung; sie bleibt wegen ungezählter Schwierigkeiten immer Stückwerk. Allein sie ist doch der einzige natürliche Weg, dem Wissensdurste des Menschengeistes mit endgiltigen Aufschlüssen zu antworten, ihm Antworten zu geben, die, soweit überhaupt möglich, nicht neue Fragen erzeugen. Sie ist eben Forschung nach den ersten Prinzipien.

Eben damit zieht die Philosophie den Geist des Menschen, der sein Erstes ist, und so den Menschen selbst in seine höchste Höhe. Womit der Mensch umgeht, woran er sich freut, was er in sich aufnimmt, das bestimmt seinen Wert. Die Philosophie ist die natürliche Vollendung des Menschen. Platon verglich die Philosophen mit Königen. Der Philosoph nährt seinen Geist nicht mit der Betrachtung des vergänglichen Einzelnen, ja er wählt selbst unter dem Unvergänglichen, Allgemeinen nur das Höchste und Beste, eine königliche Speise aus.

1) Platon, Theaet. I, 155. Arist. 982, b 12 ff.: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μέν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες.

2) Phädr. II, 244 d u. a. Stellen.

Die Aufhellung des Geistes wirkt hinüber auf den Willen. Die Philosophie wird zur Leuchte dieser caeca potentia. In ihren Strahlen vermag der Wille das Gute zu wählen. Sie zeigt ihm die höchsten Ziele des Menschen, der Mensch wird vom Kleinlichen, Gemeinen mehr abgezogen, er wächst mit seinen erhabenen Zielen. Freilich wird dies nur dann im vollen Maße zutreffen, wenn der Mensch seine Philosophie auch lebt, wenn sie ihm wie Geistes- so auch Herzenssache ist.

Die Philosophie bringt in die Unsumme von Kenntnissen, über welche heutzutage der Gebildete verfügt, Ordnung und Einheit. Das Suchen nach Zusammenhang, nach dem verknüpfenden Faden ist ein so mächtiger Trieb im Menschen, daß ihm die Glieder vor ihrer Verbindung fast gleichgiltig sind oder gleichgiltig werden. Die Philosophie stellt diesen Zusammenhang her. Sie ist nicht Wissenschaft neben anderen Wissenschaften, sie überragt alle und faßt sie zusammen wie die Kuppel das Gebäude. In ihr wird erst jede Wissenschaft zur wahren Wissenschaft. Die Theologie vermag erst ihre eigentümliche Spekulation zu eröffnen, wenn die Philosophie die natürliche Gewißheit von der Existenz Gottes und seinen Grundeigenschaften gegeben hat. Das Studium der Rechte setzt Rechtsbegriff, Quellen und Bestand des Rechtes voraus. Die Fragen nach ihnen sind philosophische Fragen im eminentesten Sinne. Soll die Heilkunde nicht bloßes Experimentieren sein, will der Arzt den überragenden Einfluß der Psyche in betracht ziehen und seinen Zwecken dienlich machen, so darf er nicht ein Fremdling in den Resultaten der Philosophie sein. Von der Philologie wollen wir nicht reden. Die großen Muster der klassischen Sprache sind auch Klassiker der Philosophie oder wenigstens ohne das Verständnis der letzteren unerklärbar. Die Unklarheit und Verschwommenheit, die über einem erheblichen Teil der schönen Literatur lastet und dieselbe vielfach zum Unsegen macht, kann nur die nüchtere Analyse der Philosophie zerstreuen. Auch die letzte Disziplin gestattet einen Ausflug ins philosophische Gebiet, in das Reich der höheren Ursachen, und gerade dadurch wird der Ort aufgezeigt, den sie im Gesamtorganismus der Wissenschaften einnimmt; gerade dadurch wird sie in die Höhe gehoben. Ja selbst die Aszese muß sich auf philosophischen Vorbedingungen aufbauen. Hätte man dies nicht hie und da vergessen, so wäre manche Verirrung, manche falsche Mystik vermieden; würde man es nicht heute noch mitunter vergessen, so würde manches Ärgernis hintangehalten, das nüchterne Geister an der einen oder andern Erscheinung zu nehmen Anlaß haben. Wie übrigens die Philosophie die einzelnen Wissenschaften vollendet, so arbeiten umgekehrt auch letztere der Philosophie vor, was schon bemerkt wurde.

Nur im Kahn wahrer philosophischer Bildung, philosophischer Grundsätze vermag sich der Mensch über den Wogen politischer, wissenschaftlicher und sozialer Modeware zu halten.

Die Philosophie gibt endlich die Direktiven zu vernünftiger Einrichtung des gesellschaftlichen und des Staatslebens. Schön faßt Cicero (Tuscul. 2) die Bedeutung der Philosophie zusammen: O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! (dem rechten Philosophen ist Philosophie mehr als bloß Erkenntnis.) Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti; tu eos inter se primo domiciliis, deinde conjugiis, tum literarum et vocum communione conjunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. Ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos penitus totosque tradimus. Est autem unus dies, bene et ex praeceptis tuis actus, peccanti immortalitati anteponendus.

B. Subalternation der Wissenschaften.

Wir untersuchen den Begriff der Subalternation; besprechen das Verhältnis der obersten Wissenschaften zu einander, endlich das Verhältnis der natürlichen zu den übernatürlichen Wissenschaften.

I. Wie schon früher bemerkt wurde, betrachtet die subalternierte Wissenschaft den Gegenstand der subalternierenden, insofern derselbe durch eine ihm akzidentelle Bestimmung näher determiniert ist. Die Wissenschaft des Sinnlichen studiert den Körper seiner Natur nach; eine akzidentelle Bestimmung desselben ist, daß er der Erkrankung und Gesundung und Heilung unterliegt. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist der Körper Formalobjekt der medizinischen Wissenschaft. Nun können wir aber die vom „heilbaren" Körper giltigen Prädikate nicht finden, außer wir setzen die vom Körper als solchem giltigen Prädikate voraus. Die subalterne Wissenschaft leitet ihre Schlüsse aus den in der subalternierenden Wissenschaft gefundenen Konklusionen ab. Was in der höheren Wissenschaft Frucht ist, ist in der subalternierten Wissenschaft das Zeugende, der Mutterschoß, das objektive Erkenntnisprinzip. Danach definieren wir subalternierte Wissenschaft als jene, die das akzidentell bestimmte Objekt einer anderen zu ihrem Gegenstand und deren Resultate zu ihren Prämissen hat.[1]) Denn einerseits handelt keine Wissenschaft von einem bloßen Akzidens ihres Formalobjektes, es kann dies nur in einer eigenen Wissenschaft geschehen; anderseits ist ein Akzidens nicht verständlich ohne Verständnis des Subjektes, dessen Akzidens es ist. Folglich muß die Wissenschaft vom Akzidens eine subalterne Wissenschaft sein.

Würden sich zwei Objekte nicht wie Subjekt und Akzidens, sondern wie Genus und Spezies verhalten, so bildeten die Erkenntnisse hierüber nicht eine subalternierende und subalternierte Wissenschaft, sondern würden

1) Vergl. Seite 195.

in einen allgemeinen und einen speziellen Teil der gleichen Wissenschaft zerlegt werden.

Mit den einer Wissenschaft subalternierten Disziplinen dürfen auch die aktuellen Teile der ersteren nicht verwechselt werden. So sind Ontologie und Theodizee koordinierte Teile der Metaphysik. Allerdings gibt manche allgemeine Wahrheit aus der Ontologie ein Prinzip der Theodizee ab; aber die Ontologie hat doch zum guten Teil das geschaffene Sein im Auge. — Die stetige und die diskrete Größe sind Objekte von Wissenschaften, die im wesentlichen einander nicht subalterniert sind. Das Gleiche gilt von formaler und materieller Logik. Kosmologie und Anthropologie, ja selbst moderne Physik und Chemie sind in ihrer Behandlungsweise mehr gleichstehende Zweige als einander bedingend. Die beiden letzteren suchen eben nähere Prinzipien des Körpers. Die Physik hat zum Gegenstande die Naturerscheinungen, welche die allen Körpern gemeinsamen Zustandsänderungen betreffen.[1]) Die Chemie beschäftigt sich mit den Substanzveränderungen der Körper. Physik und Chemie sind demnach gegenüber der Kosmologie sich beschränkende Betrachtungsweisen.

Manche Wissenschaften gehen in einem einleitenden Teil empirisch, in einem vollendenden spekulativ zu Werke; man spricht z. B. von empirischer und spekulativer Ethik. Selbstverständlich stehen beide Teile nicht im Verhältnis eigentlicher Subalternation.

Hingegen sind Sozial- und Individualethik, die Pädagogik, die Staatslehre in vielen Teilen subalternierte Wissenschaften zur Ethik. Subalternierend ist die Mathematik, insofern sie ihre Aufgaben aus diesem oder jenem Gebiete entlehnt; Mechanik und Astronomie stützen sich in vielen Dingen auf Mathematik 2c.[2])

II. Von einer Subalternation zwischen den obersten fünf Wissenschaften kann keine Rede sein, denn jede hat ihr originelles Objekt, jede hat ihre in sich gewissen Erkenntnisprinzipien. Gleichwohl liegt es nahe, einen Vergleich zwischen ihnen anzustellen.

Dieselben beeinflussen einander: die angewendete Logik ist das Mittel, dessen sich alle anderen Wissenschaften bedienen. Aber auch die Psychologie trägt zum Verständnis aller anderen, namentlich der Logik bei. Die Ethik überragt alle anderen in ihrem Ziel, der Verähnlichung des Menschen mit Gott. Alles in allem genommen ist aber die Metaphysik die Königin der Wissenschaften. Sie wurde schon von Aristoteles so genannt,[3]) wenn das zweite Buch der Metaphysik echt ist: „Sofern nämlich die Weisheit die im höchsten Sinn leitende und gebietende

1) Vergl. über den Begriff „Physik" Dressel, Elementares Lehrbuch der Physik. 1900², Seite 1.

2) Vergl. Urráburu, Logica, 1890, pag. 1028.

3) 996 b 10 ff.



Wissenschaft ist, gegen welche den anderen Wissenschaften wie Sklaven nicht einmal eine Gegenrede zusteht, so hat die Wissenschaft des Guten (= Metaphysik) diesen Charakter rc."[1] Denn erstlich ist ihr Gegenstand der erhabenste,[2]) nämlich das allem Wandel Entzogene, Göttliche; ihren Urteilen kommt obejektiv die höchste und zuverlässigste Notwendigkeit zu; endlich sie enthält jene allgemeinsten Prinzipien, auf die man die eigentümlichen Formalprinzipien jeder anderen Wissenschaften zurückführen kann; man zeigt nämlich, daß, falls letztere nicht sicher sind, auch nicht einmal die ersteren aufrecht erhalten werden können.

Wir haben demnach gesehen, daß auch unter den obersten Wissenschaften eine gewisse Rangordnung beobachtet werden kann, freilich keine Subalternation.

III. Wir haben bisher nur von den natürlichen Wissenschaften gesprochen. Nehmen wir das Wort Wissenschaft nicht univok, sondern analog, so kann der Terminus auch auf die geoffenbarte Theologie ausgedehnt werden. Und sofort entsteht die Frage, welche Wissenschaft höher ist, die Metaphysik oder die übernatürliche Theologie.

Um klar zu sehen, unterscheiden wir folgende Begriffe: 1. Objektives Erkenntnisprinzip der Metaphysik; darunter verstehen wir die Begriffe, die wir uns anläßlich der Erfahrung bilden, sowie die obersten Denkgesetze. 2. Das Formalobjekt ist alles Sein, soweit es gedacht werden kann, ohne zugleich Sinnlichkeit mitzudenken. 3. Die philosophischen Konklusionen oder die Metaphysik im objektiven Sinn sind alle Wahrheiten. die wir aus den Begriffen vom übersinnlichen Sein schließend gewinnen; 4. das subjektive Erkenntnisprinzip für das objektive Erkenntnisprinzip ist der Intellekt, für die Konklusionen die Vernunft.

Ähnlich in der Theologie: 1. Objektives Erkenntnisprinzip sind die uns in der Bibel und in der Tradition und Kirchenlehre mitgeteilten göttlichen Wahrheiten; außerdem formal die natürlichen obersten Denkgesetze. 2. Das Formalobjekt ist Gott. 3. Die durch die Theologie gewonnenen Schlüsse oder abgeleiteten Wahrheiten über Gott sind die theologische Wissenschaft im objektiven Sinne. 4. Das subjektive Erkenntnisprinzip bezüglich der Aufnahme des objektiven Erkenntnisprinzipes ist der Glaubensakt; das subjektive Erkenntnisprinzip bezüglich der Ableitung der Konklusionen ist die Vernunft.

Darnach sagen wir 1. das objektive Erkenntnisprinzip der Metaphysik und jenes der Theologie haben nichts gemein; ebensowenig haben 2. die Metaphysik im objektiven Sinn (Konklusionen) und die theologische Wissenschaft im objektiven Sinn etwas mit einander zu tun. 3. Hingegen frägt es sich,

1) Ἡι μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη.

2) Arist. 1064, wo von der Einteilung der Wissenschaften die Rede ist.



ob das subjektive Erkenntnisprinzip der Metaphysik, und darum der Philosophierende, nicht auf die theologische Wissenschaft oder wenigstens auf das objektive Erkenntnisprinzip der Theologie Bezug zu nehmen hat; umgekehrt, ob das subjektive Erkenntnisprinzip der Theologie nicht Rücksicht zu üben hat auf das objektive Prinzip der Philosophie, sei es in der Annahme des objektiven Erkenntnisprinzips der Theologie, sei es in der Ziehung der Konklusionen.

Wir zerlegen unsere Anschauung in folgende Punkte:

1. Die Philosophie hat sich an der geoffenbarten Theologie zu orientieren und zu korrigieren; d. h. der Philosoph hat sich in seinen Folgerungen am objektiven Erkenntnisprinzip der Theologie, an der Offenbarung, zu orientieren und korrigieren.

Wir sagen ausdrücklich, der Philosoph hat am theologischen Prinzip sich zu korrigieren, nicht an der theologischen Wissenschaft; denn diese ist Menschenwerk. Den Theologen wird der Philosoph indes jene Rücksicht schenken, die stets den Fachmännern gebührt.

So eingeschränkt besteht nun zweifellos für den Philosophen objektiv eine Verpflichtung; und sie ist wie jede sittliche Verpflichtung von der objektiven Norm des sittlichen Handelns, von der vernünftigen Menschennatur selbst, auferlegt. Wie so?

Gerade als Philosoph muß er sich sagen, daß die menschliche Vernunft, weil sie die Wahrheit nicht aus sich erzeugt, sondern dieselbe unter Mitwirkung vieler äußeren Faktoren empfängt, per accidens, d. h. durch das Verschulden eines dieser Faktoren irren, in der Ziehung der Konsequenzen einer Täuschung unterliegen kann. Anderseits muß er sich als Philosoph wiederum sagen, daß Gottes Existenz wie Allwissenheit und Wahrhaftigkeit über allem Zweifel erhaben ist. Gerade als Philosoph ist er darum zur logischen Konsequenz gedrängt, seinen Konklusionen, falls sie mit dem objektiven Erkenntnisprinzip der Theologie, d. h. mit dem sprechenden Gotte kollidieren, den Assensus zu verweigern.[1])

Aus diesem Gedankengang ergibt sich schon, daß die Abhängigkeit von der Theologie für die Philosophie nicht eine derartige ist, daß dadurch ihre Freiheit aufgehoben würde. Die Freiheit des Philosophen besteht darin, dem eigenen subjektiven Erkenntnisprinzip, der Vernunfteinsicht zu folgen, nicht von einem anderem, von einer fremden Gewalt dirigiert zu werden. Die Vernunfteinsicht kann sich aber nicht bloß auf den inneren Zusammenhang von Subjekt und Prädikat unmittelbar beziehen, sondern auch auf die Glaubwürdigkeit eines für diesen Zusammenhang eintretenden Zeugen. Ist

1) Wir reden nur von der Verpflichtung, die dem Philosophen formal als solchem obliegt, die ihm von der Philosophie auferlegt wird, nicht von jener Anforderung, die, falls er Christ ist, seine christliche Überzeugung an ihn stellt.

mir nun die Glaubwürdigkeit eines Zeugen evidenter als der Zusammenhang von Subjekt und Prädikat, ja ist mir diese Glaubwürdigkeit, die für den Nichtzusammenhang von Subjekt und Prädikat eintritt, allein evident, so ist es allein die Philosophie, die mich verpflichtet, dem Zeugen zu folgen; die Freiheit des Philosophen ist vollständig gewahrt. Höchstes inneres Gesetz der Vernunft ist es nicht, keiner Auktorität zu folgen, auch nicht jener, deren Glaubwürdigkeit eingesehen wurde, sondern höchstes inneres Gesetz der Vernunft ist, Übereinstimmung mit der Objektivität, Wahrheit, sich anzueignen. Im Gegenteil würde darum jener die Freiheit der Wissenschaft und der Vernunft verletzen, der ihr verbieten wollte, einer Auktorität zu folgen, deren Glaubwürdigkeit eingesehen wurde. Handelt es sich um Wahrheiten, die nur auf diesem Wege erworben werden können, so wäre ein derartiges Verbot zugleich Raub eines Gutes, auf dessen Besitz der menschliche Geist Anspruch hat.

Aus dem Bisherigen ergibt sich ferner, versagt ein Philosoph einer seiner Konklusionen den Assensus bloß deshalb, weil sie im Widerspruch mit dem objektiven Erkenntnisprinzip der Theologie steht, so ist das an sich schon kein blindes Nachgeben; ja noch mehr, nach den Gesetzen der Vernunft, die Gesetze Gottes sind, soll er es auch gar nicht bei der Verweigerung des Assensus bewendet sein lassen, sondern soll seine Prämissen und Konklusionen einer Nachprüfung unterziehen. Dann wird er mindestens, wenn auch nicht die Falschheit, so doch die Nichtevidenz oder Nichtnotwendigkeit seines Schlußsatzes aus eigenen Prinzipien finden, während auf der anderen Seite die göttliche Auktorität von zweifelloser Evidenz steht.

Unsere Auffassung setzt freilich voraus, daß es nicht eine doppelte Wahrheit gebe.[1]) Dieser Satz ist aber selbstverständlich, wenn auch Petrus Pomponatius († 1525 in Bologna) und im Anschluß an ihn Luther das Gegenteil lehrten. Occam († 1347) und seine Schule hat diese irrige Lehre vorbereitet. — Ferner setzen wir hier voraus, daß es sogenannte veritates *supra* rationem (nicht: contra) gebe.

Wir sagten, objektiv bestehe für den Philosophen die Verpflichtung, sich am Glaubensinhalt zu orientieren und korrigieren. Besteht sie auch subjektiv? Ohne Zweifel dann, wenn er die Glaubwürdigkeit der Offenbarung mit vollster Sicherheit zu erkennen und wenn anderseits der Irrtum in ihm nicht einen unüberwindlichen Schein der Wahrheit hervorzurufen vermag. Beide Sätze, deren Gewißheit wir hier voraussetzen, werden in der materiellen Logik erhärtet werden.

Anmerkung. Seit Aristoteles die Metaphysik eine Königin und die anderen Wissenschaften deren Mägde genannt hat, hat man dieses Bild beibehalten und es auf das Verhältnis der geoffenbarten Theologie zur Philosophie übertragen. Schon der

1) Vergl. Leibniz, Über die Übereinstimmung des Glaubens und der Vernunft, Gerhardt, Die philos. Schriften von Leibniz, Bd. 6, 1885, Seite 49 ff.



Jude Philo, geb. 25 vor Christus in Alexandrien, gebraucht häufig den Vergleich.[1]) In der Scholastik hatte das Wort von der ancilla theologiae wohl durch Joh. Damascenus, der um 726 als theologischer Schriftsteller und Verteidiger der Bilderverehrung auftrat, Aufnahme gefunden. In seinem Werke πηγὴ γνώσεως sagt er: „Es kann auch in den heidnischen Philosophen gar vieles Brauchbare gefunden und manches geschöpft werden, was für die Seele nützlich ist. Denn jeder Baumeister bedarf der Handlanger; und der Königin geziemt es, von Zofen sich bedienen zu lassen. Benützen wir also die Weisheitsschätze, soweit sie der Wahrheit dienen und stoßen wir ab die Gottlosigkeit, die mit ihnen Mißbrauch treibt."[2]) Der hl. Thomas[3]) beruft sich auf eine Stelle im Buche der Sprichwörter,[4]) wo von der Weisheit, als welche er ja auch die Theologie bezeichnet, geschrieben steht: misit ancillas, ut vocarent ad arcem; die Mägde sollen die praeambula fidei lehren. Erst Luther hat der Philosophie nicht bloß allen Wert für das theologische Studium abgesprochen, sondern sie für schädlich erachtet. Bis dahin hatte man den Dienst der Philosophen an die Theologie nicht bloß als Abhängigkeit, sondern auch als ein Verdienst und damit eine Auszeichnung angesehen. Mit der Entchristlichung kam nur mehr das Moment der Abhängigkeit, dazu in einem unberechtigten Sinn, zum Ausdruck. Nach Herbart[5]) hörte erst mit Kant „die Philosophie auf, die Magd der Theologie zu sein, da es sich zeigte, daß die Philosophie die ihr aufgegebene Arbeit nicht verrichten könne." Dies gilt allerdings von der Kantischen Philosophie im vollsten Maße.

2. In der Theologie müssen wir vom objektiven Erkenntnisprinzip, aus welchem die Konklusionen gezogen werden, die sog. *praeambula fidei* unterscheiden. Wir verstehen unter letzteren die Existenz, die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes; ferner die faktische Offenbarung und die Tatsache, daß diese Offenbarung uns unverfälscht zugegangen ist. Die praeambula fidei sind ähnlich den sogenannten reduktiven Prinzipien, sie enthalten nicht einmal virtuell die aus den objektiven Erkenntnisprinzipien abzuleitenden Wahrheiten; sie geben nur die Befähigung, die objektiven Erkenntnisprinzipien mit Sicherheit sich anzueignen.

Die praeambula fidei zerfallen in solche, die jedem Glaubensakt vorausgehen müssen, nämlich die Existenz Gottes, seine Wahrhaftigkeit und Allwissenheit; ferner in solche, die nur gewissen Glaubenswahrheiten den Weg bereiten. Z. B. auch das Wunder der Auferstehung beweist die Gottheit Christi und damit die Verlässigkeit des Evangeliums. Aber auch ohne die Tatsache der Auferstehung sind Glaubensakte möglich, nicht aber ohne Einsicht in Gottes Existenz und Glaubwürdigkeit.

Bei der gewöhnlichen Entwicklung des Menschen geben wir diesen

---

1) Archiv f. Geschichte der Philosophie, 1890, Seite 23 Anmerk. 1.

2) Πᾶς γὰρ τεχνίτης δεῖται καὶ τινων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμένων κατασκευήν· πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισιν ὑπερετεῖσθαι. Λάβωμεν τοίνυν τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους, καὶ τὴν κακῶς αὐτῶν τυραννήσασαν ἀσέβειαν ἀποσώμεθα. . . . .

3) S. Theol., p. 1. qu. 1 art. 5.

4) IX, 3.

5) Werke, herausg. von Hartenstein, 1. Bd. 1850, Seite 261.

Wahrheiten wohl zunächst einen rein menschlichen und natürlichen Assensus, und zwar auf Grund der Glaubwürdigkeit von Eltern und Lehrern, die wir ohne weiteres nach einem angeborenen Zug unseres Herzens hinnehmen. Kommt jemand erst später zum Glauben, so wird er den praeambula fidei wohl nicht zustimmen, wenn er nicht zuvor ihre Vernünftigkeit auch selbst einsieht. Stehen uns einmal die praeambula fidei menschlich fest, so können wir an die geoffenbarten Wahrheiten selbst, d. h. an das objektive Erkenntnisprinzip der Theologie glauben und zwar unter Berufung auf die göttliche Auktorität.[1])

Aus all dem ergibt sich, daß dem objektiven Erkenntnisprinzip der Theologie selbstverständlich objektive Gewißheit ohne die Philosophie zukommt, und daß der Glaube an das objektive Erkenntnisprinzip der Theologie nicht ein Bauen auf eigene oder fremde menschliche Einsicht, sondern auf göttliche Einsicht ist. Die theologische Gewißheit ist daher verschieden von jener der Philosophen. Nur „vorausgehen“ muß die Vernunfteinsicht oder der Glaube an menschliche Auktorität; aber diese vorausgehende Einsicht oder der vorausgehende menschliche Glaube und ihre

1) Für den gläubigen Christen gibt es hier allerdings noch zwei Fragen: 1. Sind die durch die Vernunft vermittelte Erkenntnis der praeambula fidei oder der Glaube an dieselben unter Berufung auf Eltern und Lehrer rein natürliche Akte? An und für sich könnten sie rein natürliche Akte sein; aber tatsächlich trägt zu ihrem Zustandekommen auch schon die aktuelle Gnade bei, so oft die Präambula wirklich zum Glauben führen sollen. Letztere befähigt nämlich den Menschen vor allem, die Schwierigkeiten und Vorurteile, die sich gern der Annahme des Übersinnlichen entgegenstellen, zu überwinden; d. h. sie regt unsere natürliche Anlage zum Vertrauen auf die Eltern und zur Vernunfteinsicht an und stärkt sie, damit es leichter zum Akt kommt. Dadurch besitzt der Akt der Einsicht oder des Vertrauens bereits eine Beziehung zur übernatürlichen Ordnung; denn ist er auch nur Werk des menschlichen Intellektes, so ist seine Existenz doch auch eine Folge des Wirkens der aktuellen Gnade.

2. Können die praeambula fidei auch unter Berufung auf die göttliche Auktorität geglaubt werden?

Zweifellos kann ein Wunder, wie die Auferstehung, welche die Gottheit Christi bezeugt, geglaubt werden, soweit sie selbst durch andere Kriterien verlässig bezeugt ist.

Aber können wir auch an die Existenz Gottes theologisch glauben? Die Kirche fordert diesen Glauben. Zur Lösung der Frage unterscheiden wir den in der natürlichen Ordnung tätigen Gott und einen übernatürlich wirksamen Gott. Ersterer ist der Gott, der die Menschen erschaffen hat, sie erhält, sie durch seine Vorsehung leitet und führt; letzterer ist der Gott, wie er übernatürlich, z. B. in der Kirche, in den Sakramenten 2c. seine Wohltaten spendet. Die Auffassung der leeren Existenz des natürlich wirkenden Gottes kann nicht durch den Glauben geschehen, sie müssen wir mit der Vernunft erfassen. Sagt uns aber der Gott der natürlichen Ordnung, daß er auch in übernatürlicher Weise wirksam ist, und daß ihm deshalb eine Existenz zukommt, die der übernatürlichen Wirksamkeit entspricht, z. B. daß er dreifaltig sei, so können wir an diese Existenz glauben. Auch der Glaube an natürliche Vollkommenheiten und damit an eine natürlich vollendete Existenz Gottes ist möglich, da hierüber die natürliche Erkenntnis gewöhnlich beschränkt ist.

Gewißheit ist keineswegs die des theologischen Glaubens; sie ruft nur zu diesem Glauben. Misit ancillas ut vocarent ad arcem. Der Gerufene achtet nur auf die Stimme Gottes, welche die höchste Gewißheit garantiert. Ist der Gerufene einmal in die Königsburg des Glaubens und die Kirche eingetreten, dann beginnt für ihn ein Geistesleben ganz verschieden von jenem, das er zuvor geführt.

Die praeambula fidei bilden nur das Motiv für die Tatsächlichkeit des Glaubensaktes, für sein „daß“ und für seine Vernünftigkeit; Motiv für den Akt als Glauben selbst dagegen bildet nur die objektive Auktorität Gottes, welche die höchste Gewißheit gibt. Die subjektive Erkenntnis dieser Auktorität Gottes und ihrer Glaubwürdigkeit ist nur Bedingung, ohne welche das Motiv vom Menschen nicht benützt werden kann, nicht aber selbst Motiv. Gehört daher der Glaubensakt nach seiner Vernünftigkeit in die Philosophie, so doch seiner höheren und spezifischen Gewißheit nach allein in die Theologie.

3. Die Philosophie leistet demnach der Theologie hervorragende Dienste in den praeambula fidei. Gleich ausgezeichnete Dienste leistet sie ihr in der Zerstreuung von Einwänden, die nicht zur vollen Reife gelangtes Denken gegen die theologischen Wahrheiten erhebt. Endlich muß die theologische Wissenschaft in der Ziehung der Konsequenzen aus den Offenbarungstatsachen und -Lehren sich stets der Vernunft und ihrer obersten Sätze bedienen. Wollte man diese Dienstleistungen, deren der Glaube und die theologische Wissenschaft nicht zu entraten vermögen, ohne an sich selbst Einbuße zu erleiden, als eine Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie bezeichnen, so läge darin nichts Verfängliches.

Mit diesen Ausführungen verträgt sich die Anschauung a) die geoffenbarte Theologie ist die oberste Wissenschaft, wobei freilich Wissenschaft ein analoger Begriff wird. — b) Die Metaphysik, die oberste natürliche Wissenschaft, bleibt gleichwohl Wissenschaft im vollsten Sinne des Wortes, in ihrem Inneren unabhängig und ihre Wahrhaftigkeit in keiner Weise von der Theologie entlehnend.

Wir haben dieses Verhältnis eingehender erörtert, da sein Verständnis von großer Wichtigkeit ist für jeden, der beiden Wissenschaften gerecht werden will.

Fünftes Kapitel.

Wissenschaftlicher Charakter der Logik.

Wir haben den Begriff der Wissenschaft untersucht. Was wir darüber gefunden haben, wollen wir nun prüfend auf die Logik anwenden und so deren Charakter und Stellung präzisieren. Wir zerlegen dieses Kapitel in folgende Punkte: 1. die Logik im objektiven Sinne; trägt sie die Merk-

male der Wissenschaft an sich? 2. Die Logik im subjektiven Sinn, der verschiedene Besitz und Gebrauch der Logik; 3. Definition der Logik und ihr Verhältnis zur Philosophie.

A. Die Logik als Wissenschaft im objektiven Sinne.

Soll die Logik Wissenschaft sein, so muß ihr Objekt fest, einheitlich, weitverzweigt und wertvoll sein, und die Wahrheiten über dieses Objekt müssen geordnet sein.

I. Objekt der Logik. Wir haben schon eingangs bemerkt und im Laufe unserer logischen Untersuchungen stets bestätigt gefunden, daß Gegenstand der Logik die Denkakte sind. Jedoch wird nicht ihr entitatives Sein erforscht; es wird nicht gefragt, ob sie ausgedehnt oder unausgedehnt, sinnlich oder geistig sind, ob sie Substanzen oder Akzidentien sind, in welchem Teil unseres Ichs sie sich vollziehen, ob sie ständig oder vorübergehend da sind, ob sie uns angeboren sind, oder später entstehen; ob sie Werk der Seele allein oder Erzeugnis des von einer Außenwelt befruchteten Intellektes sind, wie die Außenwelt auf die Seele einwirken kann usw.

Einzige Frage des Logikers ist: welche Aufgabe erfüllt der Denkakt für die Dinge? Welchen Wert hat er für das Objekt? welchen objektiven (im Gegensatz zum physischen) Wert besitzt er? Die Antwort lautet: er stellt das Objekt dar. Darum ist die weitere Frage des Logikers: auf wievielerlei Arten stellt er die Dinge dar? Nicht: wodurch, durch welche entitativen Vorgänge? Nicht: welches sind die entitativen Vorgänge, die erst das Darstellen ermöglichen? Sondern wie ist das Darstellen selbst innerlich als Darstellen verschieden? Die Denkakte sind nämlich und zwar als repräsentierende zum Teil zusammengesetzt, d. h. auch die Elemente sind schon darstellend und als darstellend tragen sie zum Bestand des ganzen Denkaktes bei. Das Ziel des künstlichen Gefüges der Darstellungselemente ist ausschließlich, einen bestimmten Darstellungsmodus zu schaffen. — Darum werden in der Logik auch die Akte nicht physisch unterschieden, etwa darnach ob sie sinnlich oder geistig sind, sondern repräsentativ. Zur Unterscheidung der Akte wird darum immer auf das Objekt gesehen; daraus ergibt sich mit Evidenz, daß es uns nicht um die Entitäten, sondern um das repraesentare zu tun ist.

Wir können darnach sagen: Formalobjekt der Logik ist der Denkakt, repräsentativ genommen, oder jene Beschaffenheit, jene Formalität, welche das Darstellen der Denkakte und seine Arten ausmacht oder konstituiert.[1])

II. Das Objekt der Logik ist fest und allgemein. — Das repraesentare ist mit dem Denkakt so fest verknüpft, daß, würde es

---

1) Vergl. auch Seite 8 n. 5.



fehlen, der Denkakt selbst nicht mehr wäre. So wenig ein homo non rationalis denkbar, so wenig ist ein Denkakt, der nichts darstellt, objektiv, d. h. ohne inneren Widerspruch, möglich. Er wäre ein non-ens, eine Erdichtung.

Das Gleiche gilt auch von den Arten der Denkakte, von Begriff, Urteil und Schluß. Sie sind, was sie sind, notwendig; ihre Merkmale gehören zu ihrem Wesen. Keinem kann sein eigentümliches Darstellen fehlen, ohne daß er aufhörte, selbst zu sein.

Fragen wir, warum die Denkakte gerade so beschaffen sind und nicht anders sein können, so sind folgende Punkte zu unterscheiden:

1. Der Denkakt nimmt sein Objekt nicht souverän aus sich (aus dem Denkakte) und er macht es nicht aus nichts, sondern es ist vorher schon denkbar; er gibt ihm bloß das aktuelle Gedachtsein. Und gerade diesen Zug drücken wir mit dem Worte „Darstellen“ aus.

Der letzte Grund, daß das Denken ein Darstellen ist, liegt demnach nicht in der Organisation unseres Geistes, sondern in der Aufgabe der Denktätigkeit, ein vor ihr und ohne sie Denkbares sich anzueignen, in der Aufgabe, hinauszugreifen über sich selbst und die Objektivität aufzufassen. Daß „Dinge sind“, ist der letzte Grund dafür, daß das Denken ein Darstellen ist. Sind darum auch die Denkakte nicht selbst Dinge, so hat ihr darstellender Charakter doch ein *fundamentum* in re, zwar nicht kausal, als ob dieser darstellende Charakter physisch von einer existierenden Welt erzeugt wäre, aber teleologisch und zwar intentionell teleologisch, d. h. er hat ein fundamentum in re, nicht als ob der Denkakt eine Welt physisch setzen, sondern weil er sie denkend auffassen soll. So fest und dauernd darum die Möglichkeit der Dinge ist, so fest und dauernd ihr Zug ist, in unsere Intelligenz einzudringen, so fest und dauernd die Möglichkeit einer Intelligenz ist, so notwendig muß der Denkakt repräsentativ sein. Hinge der Charakter des Denkaktes von der Organisation des Geistes ab, dann bräuchte er allerdings kein darstellender zu sein, er könnte auch ein fingierender sein.

So wie wir Menschen uns das Denken Gottes durch verschiedene Begriffe, teilend und trennend, vorstellen müssen, ist selbst dieses ein Darstellen, ein Auffassen. Die Denkbarkeit der Dinge ist in Gottes Wesen für uns früher begründet als das wirkliche Denken stattfindet.

2. Die Denkakte sind verschieden; der Begriff stellt eine Sache dar, aber nicht als Sache, er stellt ihr „Sein“ nicht dar; diese Aufgabe löst hingegen das Urteil. Der Schluß tut es mittelbar, d. h. durch Darstellung der Objektivität von anderen Wahrheiten.

Daß die Denkakte so verschieden beschaffen sind, hat wieder seinen letzten Grund in den Dingen. Die Dinge werden eben nicht bloß gedacht, sondern sie „sind“ auch; und ihr Sein ist objektiv weder ein unbedingtes

noch ein nichtbedingendes, sondern ein bedingtes und bedingendes und darum **kann** dieses Sein auch so erkannt werden.

Daß uns solche Arten von Denkakten **zukommen** und gerade uns Menschen, dafür ist allerdings unsere Natur maßgebend, aber nicht eigentlich die **Organisation** des Geistes. Unsere Natur ist **rezeptiv** und die Dinge sind von unserem Denken unabhängig, darum muß, sollen die Dinge aufgefaßt werden, auch ihr Sein aufgefaßt werden. Und unser Denken ist beschränkt, es ist an die Erscheinungen gebunden; und weil nur diese sich unmittelbar den Sinnen anbieten, so ist auch unser Denken ein vielfach schlußweises.

Wir haben demnach gefunden: die Denkakte und ihre mannigfache Beschaffenheit sind in den Dingen begründet und sie sind fest.

Daß die Festigkeit der Denkformen nicht bloß eine **psychologische** sein kann, ergibt übrigens eine einfache Erwägung. Wir sagen: haben diese Denkformen **bloß** psychologische Festigkeit, so haben sie auch eine solche nicht. Ein Gegenstand hat nur psychologische Festigkeit, heißt, ich muß ihn eben ständig gemäß angeborenem Denkzwange so auffassen, ohne Garantie, daß er auch so ist. Nun hat die logische Wissenschaft selbst die Denkformen nicht bloß zu ihrem Operationsmittel, sondern zu ihrem **Objekt**. Die Erkenntnisweise ist die Reflexion.

Es frägt sich nun, hat in diesem Fall das Objekt (die Denkform) Festigkeit davon, daß ich das Objekt in der Reflexion immer so auffassen muß, oder hat es seine Festigkeit schon vor der Reflexion? Hat es seine Festigkeit bloß durch die Reflexion, dann fehlt ihm also (vor der Reflexion) auch die psychologische Festigkeit und Notwendigkeit; denn wir müßten nicht so denken, sondern müßten nur unser Denken in der Reflexion so deuten. — Oder hat das Objekt seine Festigkeit schon vor und unabhängig von der Reflexion darüber, dann faßt die Reflexion etwas ihr gegenüber Festes auf. Warum nicht auch das direkte Denken? Faßt aber das direkte Denken gerade mittels der Denkformen Festes und Bleibendes auf, dann sind die Denkformen nicht bloß psychologisch, sondern objektiv begründet.

Schon früher (Seite 189) haben wir gezeigt, daß die zusammengesetzten Denkformen, Urteil und Schluß, von der Festigkeit der **Begriffe** abhängen.

Aus der Festigkeit des Objektes folgt von selbst seine **Allgemeinheit**.

Wir sagten,[1]) eine demonstrative Wissenschaft müsse ex causa rei (sc. praedicati) beweisen. Auch diese Regel läßt sich auf die Logik anwenden. Aber da die logischen Formen bloß ein *fundamentum* in re haben, so auch die Wahrheiten hierüber und die causa praedicati, z. B. in dem Satze: Der Syllogismus besteht aus drei Begriffen.

Zum Schlusse bemerken wir, daß unsere Ausführungen weder dartun noch dartun sollen, daß es wirklich Dinge gibt und daß das Denken ein rezeptives Auffassen

1) Seite 191.



ist. Darum ist hiemit auch nicht bewiesen, daß das Objekt der Logik fest ist, insofern es ein fundamentum in re hat. Wir setzen nur Dinge und den rezeptiven Charakter unseres Denkens voraus und zeigen, wie sich daraus die Festigkeit der Denkformen, des Objektes der Logik, erklärt. Das Verhältnis von Denkakt und Gedachtem zu untersuchen, ist Sache der materiellen Logik.

III. Das Objekt der Logik ist nur eines, aber ein wertvolles und weitverzweigtes. — Daß das Objekt der Logik nur eines ist, bedarf keines Beweises. Wir haben bloß vom repräsentativen Charakter des Denkaktes sowie von der mannigfaltigen Repräsentation desselben gehandelt.

Daß die Logik ein wertvolles Objekt behandelt, ein Objekt, welches das wissenschaftliche Studium verdient, tut eine einfache Überlegung dar. Die praktische Bedeutung einer Reflexion auf die Formen unseres geistigen Lebens hebt Friedrich II. hervor in der „denkwürdigen Kabinetsordre an seinen Minister vom 5. September 1779“,[1]) in welcher es heißt: „da ich gewahr geworden, daß bei den Schul-Anstalten noch viele Fehler sind und daß besonders in den kleinen Schulen die Rhetorik und Logik nur sehr schlecht oder nicht gelehrt wird, dieses aber eine vorzügliche und höchst notwendige Sache ist, die ein jeder Mensch in jedem Stande wissen muß, und das erste Fundament bei Erziehung junger Leute sein soll, denn wer zum besten raisonniert, wird immer weiter kommen, als einer, der falsche Conséquences zieht, so ꝛc.“ Als Lehrbuch schreibt er „Wolff“ vor, „aber ein bisgen abgekürzet.“ „Und die Logik ist das Allervernünftigste, denn ein jeder Bauer muß seine Sachen überlegen, und wenn ein jeder richtig dächte, das wäre sehr gut.“ — Freilich unmittelbar Brot bringt das Philosophie- und besonders das Studium der Logik nicht.

Dat Galenus opes et Justinianus honores
Sed genus et species cogitur ire pedes.

Ähnlich ein englisches Studentenlied[2]):

Nonne circa logicam si quis laborabit,
Spinas atque tribulos illi germinabit?
In sudore nimis panem manducabit,
Vix tamen hos illi garrula lingua dabit.

Übrigens hat das Studium der Logik auch Selbstwert. Wer nicht alles wissenschaftlichen Interesses bar ist, wird in ihm Anregung finden und der Blick in das Weben und Schaffen des Geistes wird ihm Befriedigung bringen. Warum sollen die Gesetze, die den Lauf der Gestirne beherrschen,

1) Abgedruckt in Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang bis auf unsere Zeit, 5. Bd. 1. Abt. 1901, Seite 157.

2) Beide Verse abgedruckt in Schmid, Geschichte der Erziehung, 2. Bd. 1. Abt. 1892, Seite 426.

es mehr wert sein, erforscht zu werden, als die Gesetze, nach denen unser Geistesleben verläuft? Es ist wahr, das Leben ist mehr als das Studium desselben, aber auch das Studium des Lebens und vor allem des geistigen hat seine Bedeutung. Daran ändern des Mephistopheles Bemerkungen in Göthes Faust nichts.[1])

Daß das Geistesleben und mithin der Gegenstand der Logik von reicher Mannigfaltigkeit, ein Baum mit vielen Ästen und Zweigen ist, läßt ein Rückblick auf unsere bisherigen Untersuchungen ohne weiteres genugsam erkennen.

IV. Die Wahrheiten der Logik bilden eine Ordnung. Wir haben zuerst vom Begriff, dann vom Urteil, endlich vom Schluß (Induktion und Syllogismus) gehandelt. Offenbar wird in jedem folgenden Abschnitt der Gegenstand des vorausgehenden als Glied eines neuen Ganzen untersucht. Der Begriff bekommt im Urteil die Eigenschaften eines Subjektes und Prädikates, während ihm die Eigenschaften eines Begriffes bleiben. Wir haben eine wahre Synthese. In bezug auf ihre Materie schreitet demnach die Logik synthetisch vor.

Wir haben indes einen anderen Gesichtspunkt hervorgehoben. Wir stellten in den Mittelpunkt das allgemeine Urteil und stellten zunächst die causa materialis (den Begriff) und darnach die causa formalis (die Kopula) desselben dar. Da wir zuvor den Begriff schlechthin und erst unter Anlehnung an die über ihn festgestellten Wahrheiten ihn als Materie des Urteils betrachteten, so war unser Gang von Begriff zum Urteil Synthese. Insofern wir das Urteil an die Spitze stellten und seine inneren Ursachen aufsuchten, hatte die Denkbewegung von der Frage nach dem Wesen des Urteils aus eine analytische Tendenz.

Welcher Art ist der Schritt vom allgemeinen Urteil zur Induktion? Die induktiven Prämissen sind kein Bestandteil des allgemeinen Urteilsaktes, etwa so wie der Begriff ein inneres Konstitutiv des Urteils ist. Vielmehr erzeugt der Intellekt das allgemeine Urteil unter Vermittlung der partikulären Urteile und des reduktiven Prinzips. Die Induktion ist nicht ein Bestandteil vom Sein des allgemeinen Urteils, sondern Ursache seines Entstehens im Intellekte Der Weg von der Natur zur Existenz oder Verwirklichung derselben und den Bedingungen der Verwirklichung ist Synthese.

Ähnlich ist der Weg von der Natur zur Wirksamkeit derselben synthetisch. Betrachte ich also das Urteil zuerst in sich und dann, wie es gewußt im Intellekt ein neues Urteil erzeugt, so haben wir abermals Synthese, nur nach einer anderen Seite.

1) 1. Teil. Vergl. Faust, mit Einleitung von Gödecke (Stuttgart, Cotta'sche Buchhandlung), Seite 78.

B. Die Logik im subjektiven Sinne.

Logik im subjektiven Sinn ist der Besitz der logischen Wahrheiten. Dieser Besitz kann ein Geschenk der Natur oder ein Erfolg des Studiums sein. Darnach unterscheiden wir:

1. Zwischen natürlicher und wissenschaftlicher Logik.

Die natürliche Logik ist die angeborene Veranlagung und Bestimmtheit unserer Vernunft, nach bestimmten Gesetzen faktisch zu denken. Sobald der Mensch zum Gebrauch seiner Vernunft heranreift, zeigt es sich schon, daß er in seinem Denken nicht willkürlich zu Werke geht, sondern daß er nach bestimmten Gesetzen denkt und nach diesen auch die Richtigkeit oder Unrichtigkeit seines Denkens beurteilt. Er hat allerdings noch kein Bewußtsein von diesen Gesetzen in ihrer abstrakten Formulierung; aber er befolgt sie und versteht es, wenn ein Verstoß gegen selbe gemacht wird.

Die natürliche Logik ist darnach hauptsächlich angewandte Logik. Betätigung der Denkgesetze, kurz Denken nach den logischen Gesetzen.

Die wissenschaftliche Logik hingegen ist hauptsächlich Theorie und Reflexion. Sie hat die natürliche Logik als Objekt zur Voraussetzung. Sie löst die Gesetze, die im natürlichen Denken konkret sind, heraus, bringt sie zum Bewußtsein und wissenschaftlichen Verständnis, d. h. sie gibt die Gründe für sie an. Ohne natürliche Logik gäbe es darum allerdings auch keine wissenschaftliche; denn die logische Reflexion schafft ihr Objekt so wenig als das direkte Denken, auch sie verhält sich zu ihm rezeptiv.

Übrigens ist die wissenschaftliche Logik auch Anwendung, eben bewußtes, reflektierendes Anwenden der Denkgesetze. Ihre Hauptaufgabe bleibt aber die Erforschung.

Wir haben schon von der Bedeutung der Logik gesprochen, unter welcher wir natürlich die wissenschaftliche verstanden. Man fragt sich, ob für die Anwendung wenigstens die natürliche Logik hinreiche, oder ob auch für die Praxis des Denkens, für die Erforschung der objektiven Wahrheit, der Besitz der wissenschaftlichen Logik notwendig sei. Dies wird wohl davon abhängen, wie tief jemand in den Bau der Wissenschaften einzudringen beabsichtigt. Wer eine höhere geistige Bildung anstrebt, muß in ihrer Aneignung stets die Gesetze des Denkens sich vorhalten. Außerdem wird ihm wenigstens die Sicherheit fehlen und er wird nicht der Gefahr entgehen, mitunter den bloßen Schein für die Sache zu nehmen.[1]) Der hl. Thomas nennt sie eine ars *necessaria,*[2]) ja er nennt sie ars artium.[3])

1) Vor Überschätzung der Logik warnt der hl. Augustin. Cf. de doctrina Christiana, libr. 2. cap. 37. (Migne, Patrol. latina, tom. 34, pag. 61.)

2) In primum libr. poster. analyt exposit. lect. I. (S. Thomae opera, edit. Leonina, tom. I, 1882, pag. 138.)

3) Quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.

2. Die wissenschaftliche Logik als Theorie kann wieder zweifach sein: sie kann Wissenschaft im eigentlichen Sinne sein oder aber bloß Kunsttheorie. Wir haben sie zunächst als eigentliche Wissenschaft behandelt, wir haben überall nach den Gründen geforscht. Teilweise war sie uns spekulative, teils praktische Wissenschaft. Wir haben Wahrheiten aufgestellt, die nicht anzuwenden sind z. B. die Definition des Urteils. Wir haben aber auch Regeln aufgestellt z. B. in der Lehre vom Schluß, die unser Denken unmittelbar ordnen sollen. Dies ist zwar nicht bloße Kunsttheorie, da wir überall die Beweise anführten, aber auch nicht spekulative Wissenschaft, da wir die Richtigkeit unseres Denkens in praktischer Absicht erforschten.

3. Indes verbindet man mit dem Begriffe „Kunst" auch häufig die Vorstellung von Fertigkeit und Geschicklichkeit. Insofern sollen wir uns auch die dialektische oder logische Kunst aneignen. Dies kann freilich nur durch fortgesetzte Übung in den Operationen des dialektischen Denkens erreicht werden. Diese Übung darf darum niemand vernachlässigen, dem daran liegt, die Wissenschaften sich gründlich anzueignen und erfolgreich zu verwerten. Ohne logische Gewandtheit keine wissenschaftliche Akribie, ohne dialektische Schlagfertigkeit keine siegreiche Verteidigung der Wahrheit. — Diese Fertigkeit hat man häufig logica habitualis genannt.

C. Definition der Logik; Verhältnis zur Philosophie.

Nachdem wir die Logik im objektiven wie im subjektiven Sinn kennen gelernt haben, ergibt sich von selbst die Definition der wissenschaftlichen Logik. Logik ist die Wissenschaft, welche unsere Denkakte ordnet zur Erlangung der Wahrheit. Der heilige Thomas nennt sie die Wissenschaft, die lehrt, wie die Denkakte zu geschehen haben, damit der Mensch in Betätigung derselben geordnet, mit Leichtigkeit und ohne Verfehlung vorgehe.[1]) Der hl. Thomas zeigt in seiner Definition, welches praktisch die Folgen der Direktion oder der Vorschriften der Logik sind und was sie folglich fordert. Wer diese Vorschriften kennt, der wird geordnet denken; sie schreibt Ordnung vor; wer sich in der Anwendung der Vorschriften übt, wird leicht vorwärts schreiten; sie schreibt Übung vor; wer die Vorschriften kennt und in ihnen geübt ist, der wird keinen formalen Verstoß begehen. Daß die Direktion der Logik wirklich eine ordnende ist, ergibt sich aus einem Blick etwa auf die Induktion oder auf die Methode, die in Aneignung von Wissenschaften einzuhalten ist. Wer da nicht geordnet vorginge, würde kaum das Ziel erreichen und

---

1) Ars quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat. S. Thomas, in primum librum post. analyt. expositio, lect. I. (S. Thomae opera, edit. Leonina, tom. I. 1882, pag. 138.)



er würde es angesichts einer Totalwissenschaft gewiß nicht leicht und nicht ohne jeden Verstoß erreichen.

Der hl. Thomas nimmt offenbar die Logik als eine praktische Wissenschaft. Ars nennt er sie wohl, weil er auch Übung in der Anwendung ihrer Vorschriften insinuieren will. Aber er nennt sie auch im selben Satz ars und scientia. „Ars logica est scientia rationalis." Wenn der hl. Thomas in der angegebenen Definition die Denkakte als Formalobjekt der Logik bezeichnet, hingegen an anderen Stellen die intentiones secundae (ens rationis objectivum), so ist dies kein Widerspruch; denn die intentiones secundae sind nichts anderes als die Denkakte, bezogen auf ein Objekt, dessen formae extrinsecae sie sind. —

Aus dem Bisherigen ergibt sich das eigentümliche Verhältnis der Logik zur Philosophie. Sie ist ein Teil der Philosophie. Daß die logischen Untersuchungen nicht einer nichtphilosophischen Disziplin obliegen, ergibt sich schon daraus, daß der logische oder repräsentative Charakter der Denkvorgänge, welcher Objekt der Logik ist, nicht sinnlich wahrnehmbar ist.

Freilich ist höchste Aufgabe der Philosophie die Erforschung der Dinge in ihren übersinnlichen Ursachen. Soll diese höchste Aufgabe zugleich die eigentliche und einzige Aufgabe sein, dann wären allerdings logische Untersuchungen nur Untersuchungen der wissenschaftlichen Hilfsmittel der Philosophie, zum Zweck, sie recht und leicht zu gebrauchen. Die Logik wäre nicht mehr so fast ein Teil, als vielmehr Vorhalle und Vorübung, eine Propädeutik der Philosophie.

So haben schon die jüngeren Peripatetiker das Verhältnis der Logik zur Philosophie gedeutet. Unseres Erachtens mit Unrecht. Die Logik dient ja zweifellos der übrigen Philosophie; ihr Gegenstand hat aber auch Selbstinteresse. Wen sollte das wunderbare Weben des menschlichen Geistes nicht anregen oder wissenschaftlich fesseln?

Schlußwort.

Wir haben die Formen oder Fäden durchmustert, mit welchen der Mensch die objektive Welt an sich zieht und über sie herrscht. Sie sind die Waffenrüstung, mit welcher der Schöpfer ihn belehnt hat, ehe er ihn aussandte, die Welt des Realen zu erobern. Unsere weitere Aufgabe wird sein, diese Waffenrüstung auf ihre Solidität, jene Fäden auf ihre Haltbarkeit und Stärke zu prüfen. Dies ist Gegenstand der materiellen Logik.

An diesem Platze sollten wir auch die Geschichte der formalen Logik darstellen, die Geschichte der Logiktheorie und der Logiker, welche die Jahrhunderte so zahlreich hervorgebracht haben. Allein alle, welche den Denkgesetzen und der formalen Logik ihre Aufmerksamkeit schenkten,

haben auch über erkenntnistheoretische Probleme reflektiert und beide Untersuchungen verbunden.

Wir haben nun keinen Grund, das zu trennen, was das Leben geeinigt hat. Es wird im Gegenteil viel zweckmäßiger sein, *einen Abriß der Geschichte der formalen und zugleich der materiellen Logik* zu geben und zwar *nach der Darstellung des Systems der letzteren.*

Zweites Buch.

Materielle Logik.

Einleitung.

Aufgabe, Namen und Einteilung der materiellen Logik.

I. (Aufgabe.) Wie die formale, so untersucht auch die materielle Logik den Denkakt. Sie ist demnach wahrhaft Logik, eine reflektierende Wissenschaft, gerichtet auf die Denkformen als solche. Auch ihr subjektives Erkenntnisprinzip ist das urteilende Bewußtsein.

Ein Denkakt hat stets einen Inhalt, er geht auf ein Objekt. Darin liegt sein spezifischer, sein logischer Charakter; denn im Gegensatz zur Psychologie sieht die Logik im Denkakt nur den darstellenden Spiegel, sie betrachtet ihn objektiv oder terminativ, also sein Darstellen. (Vergl. auch Seite 8 u. 253.) —

Der Inhalt des Denkaktes kann materiell bestimmt sein (z. B. der Mensch ist sterblich) oder auch unbestimmt sein (z. B. a[1]); er kann bloß Denkinhalt d. h. vom Denkakt gesetzt sein, oder er kann auch dem Denken vorausgehen und vom Denken übernommen sein. Beziehen wir beides auf die materielle Logik.

a) Sowohl die formale als die materielle Logik sieht von der materiellen Bestimmtheit des Inhaltes ab; sie untersuchen nicht die Denkakte, insofern sie auf bestimmte Objekte, sondern überhaupt auf Objekte gehen. Jede Denkart z. B. der Begriff erhält Name und Bezeichnung vom Inhalt, etwa der Begriffsakt Mensch. Von derart bestimmten Denkakten haben wir weder gesprochen, noch werden wir von ihnen reden.

b) Als wir in der formalen Logik die entia rationis subjectiva untersuchten, da dachten wir nicht daran, zu fragen, wie der Denkinhalt in seinem Sein sich zum Denkakt verhält, ob er ihm vorausgeht, ob der Denkakt sich zu ihm rezeptiv verhält, oder ob umgekehrt der Denkakt sich selbst den Inhalt gegeben hat. Wir haben die Denkakte nicht nach einer Verschiedenheit des Objektes in dieser Richtung differenziert und etwa nur die eine Art als Objekt der formalen Logik akzeptiert.

1) a = allgemein affirmativer Satz ohne nähere Bestimmung.

*



Hingegen die materielle Logik will eben konstatieren, daß der Denkinhalt mehr als Denkinhalt, der conceptus objectivus mehr als bloß conceptus ist. Darin liegt ihre eigentümliche Aufgabe. Ist aber der Denkinhalt nicht bloß ein vom Denken und bloß für das Denken Gesetztes, sondern ein dem Denken Vorausgehendes, so heißt er Materie. Gerade diese Materie berücksichtigt nun die materielle Logik; freilich ist sie nicht an sich und absolut Gegenstand derselben; Gegenstand der materiellen Logik ist und bleibt der Denkakt, aber in seiner Beziehung zur Materie.

II. (Namen und Definition.) Daraus ergibt sich leicht, warum unsere Wissenschaft den Namen materielle Logik führt. Die Mannigfaltigkeit ihrer Untersuchungen hängt von der Mannigfaltigkeit der Materie ab; dies will sagen, von der Mannigfaltigkeit der Gründe, aus welchen der Denkinhalt objektiv und real ist. Auch in der formalen Logik ist von einem mannigfaltigen Denkinhalt die Rede und ergeben sich daraus mannigfaltige Untersuchungen. Aber diese Mannigfaltigkeit hat der Denkinhalt nur vom Denken und im Denken, durch die verschiedenen Denkformen, die auf die gleiche Materie angewendet werden: wir redeten von einem objektiven Begriff, von einem objektiven Urteil ꝛc.

Den gleichen Gedanken können wir auch anders wiedergeben. Wir nannten z. B. den conc. objectivus ein concretum logicum, d. h. er ist ein Inhalt, dem die Form des Gedachtseins zukommt, resp. die Form des Begriffenseins. Hat nun der Inhalt vor dieser Denkform auch eine andere Form, nämlich die Daseinsform, so ist er Materie für das Denken, etwas dem Denken Vorausgehendes. Und die Logik, welche prüft, ob dem Denkakt Beziehung zu einem Vorausgehenden eignet, zu einer Materie, heißt materielle Logik; hingegen die Logik, welche die Formen aufzählt und bespricht, welche das Denken einem Objekt als äußerliche Denominationen aufprägt, heißt formale Logik.

Nur eines haben wir dabei noch zu bemerken. Die Priorität und Objektivität, welche dem Gegenstand gegenüber dem Denken zukommt, hat nur eine relative zu sein. Der Gegenstand muß nicht jedem Denken vorhergehen, sondern nur jenem, mit welchem er in Vergleich tritt, dessen Materie er ist. Wir fällen ja auch Urteile über Denkakte selbst, so in der Logik. Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß in diesem Fall der Inhalt, der formell nur in einem Denken besteht, entweder ein fundamentum in re hat, oder daß der neue Akt auch nur den subjektiven und willkürlichen Charakter seines Inhaltes behauptet. —

Die materielle Logik führt auch die Namen: logische Erkenntnislehre und Kriteriologie oder auch Kritik. Wird nämlich zwischen Denken und Erkennen unterschieden, so bedeutet Denken geistige Aufnahme eines Inhaltes ohne weitere Bestimmung, hingegen Erkennen geistige Aufnahme eines dem Denkakt objektiv gegenüberstehenden Inhaltes. Aus diesem

Grunde wird die formale Logik oftmals Denklehre, die materielle Logik logische Erkenntnislehre genannt. Wir nennen diese Erkenntnislehre logisch, weil auch die Psychologie vom Erkennen redet, z. B. von der Entstehung der Ideen. Beide müssen wir, so oft sie auch vermischt werden, entschieden getrennt halten.

Da nicht jeder Akt des Intellektes ein Erkenntnisakt ist, d. h. da nicht jeder Gegenstand, dessen Objektivität durch einen Akt des Intellektes behauptet wird, wirklich objektiv ist, so müssen wir beurteilen lernen, wann ein Akt ein Erkenntnisakt ist, wann nicht, wann er sich auf eine eigentliche Materie bezieht, wann nicht. Wir müssen lernen an den Akten unseres Intellektes Kritik zu üben. Darum heißt die Wissenschaft, welche hiezu anleitet, selbst Kritik. Sie gibt die Merkmale (κριτήρια) an, deren Vorhandensein den erkennenden Charakter eines geistigen Aktes bezeugt (Kriteriologie). Wissen wir, daß einem geistigen Akte derartige Kennzeichen zukommen, so haben wir über ihn Gewißheit. Die Kritik lehrt demnach zwischen gewissen und ungewissen Denkakten unterscheiden. Darum führt sie auch den Namen Gewißheitslehre. —

Darnach definieren wir die materielle Logik. Sie ist jene reflektierende Wissenschaft, welche den Inhalt des Denkens auf seine Objektivität prüft. Da jede Wissenschaft die Ursachen ihres Objektes untersucht, können wir noch deutlicher sagen: Materielle Logik ist die Wissenschaft, welche die Ursachen bezeichnet, die die Objektivität des Denkinhaltes zur Folge haben und zu Merkmalen für das Vorhandensein dieser Objektivität werden.

III. (Einteilung). Wir haben oft betont, daß uns die Logik einzig Lehre vom Urteilsakte ist und zwar im Kern vom allgemeinen und notwendigen Urteilsakt. Dies gilt auch von der materiellen Logik. Denn auch sie hat der Wissenschaft zu dienen; Organ der Wissenschaft ist aber das allgemeine und notwendige Urteil. Wir können indes den Gesichtspunkt erweitern und sagen: Organ der Wissenschaft sei überhaupt der Urteilsakt; denn auch das allgemeine Urteil ist eben ein Urteil und verstanden werden kann das allgemeine Urteil doch nur, falls zuvor das Urteil überhaupt durchschaut ist.

Die materielle Logik wird demnach zunächst und um seiner selbstwillen (per se) den Urteilsakt ins Auge fassen; vom Begriff, von der Wahrnehmung wird nur des Urteils willen gehandelt. Sie wird fragen: bezieht sich der Urteilsakt auf einen Inhalt, der objektiv ist? Kürzer, hat der Urteilsakt einen objektiven Inhalt, einen objektiven Wert?

Allein in der Wissenschaft können wir den Urteilsakt nur gebrauchen, wenn wir „wissen“, daß er objektiven Wert besitzt; mit anderen Worten, wenn wir Gründe kennen, infolge deren er objektiven Wert haben muß.

Darnach können wir endlich genau die Aufgabe der materiellen Logik formulieren; sie frägt, gibt es Gründe, um derentwillen der Urteilsakt sich notwendig auf einen objektiven Inhalt bezieht?

Eben damit ist auch die Einteilung unserer Wissenschaft gegeben. Wir haben zu untersuchen: erstlich, was wollen wir denn ausdrücken, wenn wir sagen: ein Urteilsakt bezieht sich notwendig auf einen objektiven Inhalt oder er hat notwendig einen objektiven Inhalt? Ferner, wer sind die Gegner der Objektivität unseres Denkens und welches sind die Hilfsmittel, um die Ursachen der Objektivität des Denkens und damit diese selbst nachzuweisen? Dann, welches sind die nächsten Ursachen, die dem Urteilsakt eine notwendige Beziehung zu einem objektiven Inhalt geben? Endlich, welches ist die letzte und höchste Ursache hiefür? Schließlich geben wir eine kurze Geschichte der Logik. Kürzer:

I. Die notwendige Objektivität des Urteils in ihrem Begriffe (Gewißheit in ihrem Begriffe).

II. Gegner derselben und Hilfsmittel ihres Nachweises.

III. Die notwendige Objektivität des Urteilsaktes in ihren nächsten Ursachen (Gewißheit in ihren nächsten Ursachen).

IV. Die notwendige Objektivität des Urteilsaktes in ihrer letzten Ursache (Gewißheit in ihrer letzten Ursache).

V. Kurzer Abriß der Geschichte der Logik.

Erster Abschnitt.

Die notwendige Objektivität des Urteilsaktes in ihrem Begriffe.

(Begriff der Gewißheit.)

Um diesen Punkt zu erledigen, beantworten wir zwei Fragen: a) worin besteht überhaupt die Objektivität des Urteilaktes? b) worin besteht deren Notwendigkeit?

Erstes Kapitel.

Objektivität des Urteilsaktes überhaupt.

Wir reden hier von der Objektivität des Urteilsaktes, ohne dieselbe einzuschränken. Wir zerlegen unsere Gedankenreihe dabei in folgende Abschnitte: 1) Beziehung des Urteilsaktes auf eine Objektivität; 2) Konsequenzen daraus für den Urteilsakt: Wahrheit und Falschheit; 3) Wahrheit und Falschheit im isolierten Begriff und im sogenannten reflexen Urteil.

A. Beziehung des Urteilsaktes auf eine Objektivität.

Der Urteilsakt bezieht sich auf einen Inhalt, der dem Urteilsakt vorausgeht und ihn bestimmt, kurz auf einen objektiven Inhalt. Der Urteilsakt ist begleitet von einer Reflexion des Geistes auf den Prädikatsbegriff. Letzterer Umstand ist nur eine Nebenerscheinung. Wer diese beiden Sätze nicht zu würdigen versteht, dem werden auch die Konsequenzen daraus unklar bleiben. Denn der erstere lehrt uns, worin das Wesen der Wahrheit besteht, der letztere, worin ihre Kompletierung liegt.

Wir haben allerdings beide Thesen schon früher ziemlich eingehend erörtert (Seite 62 ff.), allein ihrer Schwierigkeit halber wollen wir sie durch neue Beziehungen beleuchten.

I. Der Urteilsakt bezieht sich auf objektiven Inhalt. Statt dessen sagen wir auch: die subjektive Kopula bezieht sich auf eine objektive. Was ist erstere? was letztere?

Wir haben seinerzeit den Urteilsakt als Analyse gedeutet. Die Urteilsbildung geht ursprünglich von der Subjektsvorstellung aus und besteht darin, daß ein Merkmal des gleichen Gegenstandes (Subjektes) aufgesucht wird und zwar nicht absolut, sondern als Merkmal des gleichen Gegenstandes, d. h. als Prädikat. Darum kommt auch sprachlich nicht bloß das Merkmal selbst zum Ausdruck, sondern zugleich, daß es Merkmal desselben Gegenstandes ist. „Urteilen“ heißt demnach „herausheben“. Die subjektive Kopula manifestiert einen Akt des Herauslösens. Dies ist ihr Sinn. Wenn wir, statt als Praktiker denkend wirklich herauszuschälen, als Logiker auf dasselbe reflektieren und unsere Reflexion sprachlich zum Ausdrucke bringen, so hat der Satz: „die Seele ist unsterblich“ für uns den Sinn: „ich hebe aus dem vorgestellten Gegenstand „Seele“ (Subjekt) als dessen besonderes Merkmal die Vorstellung „unsterblich“ heraus.“

Wir können nur das herausheben, was heraushebbar ist. So ergibt sich der Sinn der objektiven Kopula.[1]) Sie drückt nämlich als Wortzeichen aus, ein Gegenstand sei so beschaffen, daß er außer der Gesamtvorstellung, in welcher er gefaßt ist, zu einer Spezialvorstellung Anlaß gibt. Die Herauslösung oder Heraushebung ist eine denkende. Sie ist möglich, falls der Gegenstand bereits in einem Begriffe aufgefaßt ist, und die Herauslösung selbst ist nicht Herauslösung einer Sache, sondern einer neuen Auffassung. Daraus ergibt sich, daß die Herauslösungsmöglichkeit zunächst in Begriffen liegt und erst weiter zurück in einer Sache. Mit anderen Worten, die Herauslösungsmöglichkeit ist nicht formell, sondern fundamental real.

1) Die subjektive Kopula ist der geistige Verbindungsakt. Da dieser nicht zeugend, sondern rezeptiv ist, so müssen zwei Begriffe schon in derselben Sache verbunden sein, ehe der Geistesakt sie verbindet — objektive Kopula. Seite 52 u. 55 ff.



Damit haben wir gezeigt, worauf sich der Urteilsakt bezieht. Wir wissen, daß und wieweit er auf einen objektiven Inhalt geht.

Übrigens hindert nichts, zum Akt der Herauslösung, der aus Einsicht und Assensus besteht, einen Akt weiterer Einsicht und weiteren Assensus zu fügen in Form eines Vergleichs des Inhalts der beiden fertigen Begriffe und der Zuweisung des Prädikates an das Subjekt. Der neue Assensus ist dann Synthese. Aber es ist falsch, diesen zweiten Vorgang als ursprünglichen oder den ursprünglichen als nicht vollendetes Urteil erklären zu wollen. In der Deutung des Urteilsaktes scheinen allerdings schon die Alten von der Reflexion über das bereits fertige Urteil ausgegangen zu sein. Vergl. S. 57 ff. Hiebei ist freilich noch klarer, daß die objektive Kopula nicht formell, sondern fundamental real ist.

Wir sagten, der Urteilsakt bezieht sich auf Reales oder wenigstens Realbegründetes; solches spricht er aus. Der Urteilsakt bezieht sich also nicht auf sich selbst, hat sich nicht selbst zum Inhalt, zum Objekt. Sein Erkennen ist nicht ein sich selbst Erkennen. Der Urteilsakt als solcher, als Akt des Herauslösens, des Zuweisens, des Identifizierens ist nicht eine Reflexion auf sich selbst. Aber findet in ihm gar keine Reflexion statt?

II. Der Urteilsakt baut sich aus subjektiven Begriffen auf wie aus Bausteinen; zum Objekt oder Inhalt aber hat er, wie oben gezeigt, das in den subjektiven Begriffen Aufgefaßte, freilich dasselbe nicht absolut, sondern die Identität des in beiden Begriffen Enthaltenen. Wir haben uns schon in der Urteilslehre die weitere Frage gestellt, ob der Urteilsakt sich bloß auf den Inhalt der beiden Begriffe bezieht, oder auch darauf, daß dieser Inhalt begriffen ist und damit auch auf die subjektiven Begriffe. Im letzteren Falle wäre der Urteilsakt doch eine Reflexion, zwar nicht auf sich selbst, auf den Urteilsakt, aber auf das Begreifen. Allein er ist auch letzteres nicht.

Nehmen wir das Beispiel: „Die Seele ist unsterblich", und betrachten wir den Urteilsakt als Analyse. Selbstverständlich wollen wir nicht sagen: „ich denke den Gegenstand „Seele" und löse daraus die Vorstellung „unsterblich". Das tun wir, aber wir sprechen diese Tat nicht als Objekt des Urteilsaktes aus. Aber hat der Satz vielleicht den Sinn: „Der Gegenstand, den ich Seele nenne, ist das, was ich mit „unsterblich" bezeichne, er ist die objektive Vorstellung (conc. obj.) „unsterblich", welche ich aus ihm nehme." Gewiß nicht. Formell als Urteilender oder mittels der Kopula will ich dies nicht ausdrücken. Hingegen ist es allerdings richtig, zu sagen: „Nur deshalb, weil „unsterblich" eine Vorstellung" ist, die ich aus dem Gegenstand „Seele" gewinne, nur deshalb vermag ich zu erklären: Die Seele ist unsterblich." Wir sehen daraus, der Urteilsakt selbst als solcher erklärt nicht, daß der Inhalt des Subjektes oder Prädikates aufgefaßt ist, er erklärt Subjekt und Prädikat nicht als

Begriffe. Der Urteilende formell genommen, erklärt nur, Begriffe bildend, mittels derselben eine Sache mit sich selbst identisch. Aber muß er nicht durch einen andern Akt, der verschieden vom Urteilsakt diesen notwendig begleitet, erkennen, daß diese Sache, dieser Inhalt aufgefaßt ist? Zweifellos dann, wenn er sich bewußt ist, daß er bei Aussprache des Prädikates nicht Dasselbe und doch auch kein anderes Ding ausdrückt. Der Urteilsakt, formell genommen oder unmittelbar gibt nicht diesem Bewußtsein Ausdruck, aber er macht Gebrauch von ihm, er betätigt es. Zwar muß der Urteilende noch nicht bei Aussprache des Dinges mittels des Subjektsbegriffes erkennen, daß er das Ding ausspricht, wohl aber bei Aussprache desselben mittels des Prädikatsbegriffes; denn mit letzterem wählt er bewußt einen neuen Namen, eine neue Bezeichnung. Ohne Bewußtsein, daß mittels des Prädikatsbegriffes nicht eine andere Sache und doch auch nicht dieselbe Sache in gleicher Weise bezeichnet ist, ist ein Urteil unmöglich.

Darum können wir sagen: Es wäre zwar nicht die genaue Deutung des objektiven Gehaltes, der uns bei Aussprache des Urteilsaktes in der objektiven Kopula unmittelbar vorschwebt, wenn wir sagten: „Die Seele ist unsterblich" = die Seele ist auffaßbar mittels des Begriffes „unsterblich", sie realisiert diesen Begriff, sie gibt zu ihm Anlaß. Das wäre nicht mehr bloß Deutung der objektiven Kopula und dessen, was durch sie verbunden ist, sondern bereits eine Reflexion, die der Urteilende selbst als solcher nicht mehr anstellt. Aber sie ist in einem begleitenden Denken zur Ermöglichung des Urteils direkt gefordert. Und wir können immerhin sagen: Der Urteilende macht von der Erkenntnis: Die Seele realisiert den Begriff „unsterblich", — Gebrauch.

Deutet man das Urteil als durch Synthese zu stande gekommen, so kann man wiederum nicht behaupten, daß der Urteilende formell und unmittelbar mittels der subjektiven Kopula einen objektiven Begriff (das Prädikat) auf eine Sache bezieht, denselben als Auffassung dieser Sache erklärt; aber er tut es implicite, in actu exercito. Er könnte nicht urteilen, er könnte nicht mit dem Inhalt des Prädikatsbegriffes urteilend operieren, wenn er nicht begleitend oder voraussetzend wüßte, daß dieser Inhalt das mittels eines anderen Begriffes aufgefaßte Ding (Subjekt) ist. Wie Fliehen nicht Fürchten ist, so ist Urteilen nicht eine Reflexion auf die Auffassung des Inhaltes. Aber Fliehen ist die Konsequenz aus Furcht, Urteilen hat zur notwendigen Voraussetzung oder Begleitung jene Reflexion. Flucht ist in Tat umgesetzte Furcht, das Urteil ist konkret gewordene Reflexion.

Wenn die Reflexion sich zunächst allerdings auf einen conc. objectivus bezieht, wenn wir uns zunächst bewußt werden, wie im Prädikate dieselbe Sache aufgefaßt ist, so versteht es sich, daß damit auch eine Reflexion auf einen subjektiven Akt statt hat. Eine Sache als erkannt erkennen, heißt

sich bewußt werden, wie ein Denkakt auf sie geht. Das Concretum logicum hat einen Denkakt zur Form (forma entrinseca). —

Oben fanden wir, daß der Urteilsakt auf einen objektiven Inhalt geht. Nunmehr wissen wir, daß im Urteil auch ein Begriff (Prädikat), zunächst ein objektiver, dann auch ein subjektiver, sich auf eine Sache (Subjekt) bezieht. Daß letztere relativ immer eine Sache, immer bestimmend für den Begriff ist, der im Urteil als Prädikat auf sie geht, haben wir früher gezeigt. (Seite 64.) —

B. Wahrheit und Falschheit.

Unsere bisherigen Untersuchungen ergeben eine eigentümliche Konsequenz sowohl für die subjektive Kopula oder den Urteilsakt als auch für das Prädikat oder den Begriff innerhalb des Urteils.

Wir sagten, die objektive Kopula resp. deren reales Fundament ist Voraussetzung der subjektiven Kopula. Daraus ergibt sich aber, daß sich erstere zur letzteren wie die Ursache zur Wirkung verhält. Nun wird die Wirkung immer als ähnlich der Ursache bezeichnet, denn nemo dat, quod non habet. Folglich können wir auch sagen, die subjektive Kopula, der Identifizierungsakt, sei ähnlich der objektiven Kopula oder vielmehr deren realem Fundament.

Nehmen wir die Urteilsbildung als Analyse, so gibt das im Subjektsbegriff aufgefaßte Ding Anlaß zur Prädikatsvorstellung, erstere ist Ursache der letzteren. Wir sagen darum wieder, die Prädikatsvorstellung und des weitern der Geist, der sie besitzt, ist ähnlich der im Subjektsbegriff vorläufig aufgefaßten Sache. Worin besteht diese Ähnlichkeit zwischen Denkakt und Gedachtem?

Wir dürfen nicht an eine physische oder materielle Ähnlichkeit denken. Denkakt und Gedachtes bestehen nicht ihrem Sein nach etwa aus der gleichen Materie. Die hier in Frage kommende Ähnlichkeit will nur besagen, die subjektive Kopula beziehe sich gerade auf die objektive Kopula oder deren Fundament, sie sei gerade deren Ausdruck, nicht aber Ausdruck einer etwaigen objektiven Nicht-kopula. Darin liegt beider Übereinstimmung, beider Konsequenz.

Den gleichen Sinn hat es, wenn behauptet wird, im Urteil stimme der begreifende Geist (Prädikat) mit der begriffenen Sache (Subjekt) überein. Es handelt sich um eine similitudo in repraesentando. Similitudo mentis in hoc constat, quod repraesentat id, cui similis dicitur. Nicht ist die Rede von einer similitudo in essendo. Man nennt diese Übereinstimmung auch conformitas intentionalis; denn sie besteht darin, quod animum intendit in hoc et non in aliud. Gegensatz ist conformitas physica, materialis, entitativa. —

Statt zu sagen: „ein Urteilsakt bezieht sich auf eine objektive Kopula, deren Fundament wenigstens real ist und dem Urteilsakt vorausgeht", erklären wir auch: „der Urteilsakt ist materiell wahr." Die materielle Wahrheit wird definiert als *conformitas intellectus cum re*. Dabei ist der Terminus „intellectus" formell als intelligere zu nehmen oder besser als judicare. „Cum re" wird gesagt und nicht bloß „cum intellecto" oder cum judicato, cum judicio objectivo. Daß der Urteilsakt auf das geht, was er im Urteil ausspricht, daß er sich auf das Geurteilte bezieht, ist selbstverständlich. Sonst wäre ja letzteres nicht mehr Geurteiltes, nicht copula objectiva. Ein Geurteiltes, eine copula objectiva entsteht durch und im Urteil. Allein diese Übereinstimmung genügt nicht zur Konstituierung der materiellen Wahrheit des Urteilsaktes, er soll übereinstimmen mit der copula objectiva, insofern ihr ein reales Fundament zu Grunde liegt (cum re).

Der Ausdruck confirmitas ist aus obigem bereits genugsam verständlich. Wir werden ihn am besten mit „Selbstanpassung" übersetzen; denn im Erkennen paßt sich der Intellekt den Dingen an.

Allein außer der Beziehung des Denkaktes auf ein Objekt fordert der Begriff „Wahrheit" auch noch Erkenntnis dieser Beziehung, Bewußtsein von dieser Selbstanpassung; soll ein Geistesakt wahr sein, so darf er nicht bloß auf das Objekt sich beziehen, sondern er muß auch darauf bezogen werden; er darf nicht bloß mit dem Gegenstand übereinstimmen, sondern muß als übereinstimmend erklärt werden. Kurz, wahr nennen wir nur jenen Geistesakt, auf dessen Beziehung zu seinem Objekt irgendwie reflektiert wird.

Wir haben nun schon gehört, daß der direkte Urteilsakt sich nicht selbst zum Objekt hat, nicht sich selbst ausspricht und nicht sich selbst auf ein Objekt hinbezieht. Der Urteilsakt enthält demnach nicht Wahrheit, die erkannt wäre, sondern nur Wahrheit, die nicht erkannt ist, die nicht sein Objekt ist. Er enthält nicht Wahrheit objective, sondern nur inhaesive. Als Objekt enthält der Urteilsakt nur ein Verhältnis, das ihm vorausgeht; nur dieses ist von ihm erkannt. Aber faktisch stimmt er mit dem Objekte überein, diese Übereinstimmung kommt ihm als eine Eigenschaft zu. Wie ein Akzidens von einer Substanz getragen wird, ohne daß die Substanz davon weiß, so kommt dem Denkakt häufig das Wahrsein oder Übereinstimmen mit einem Objekte zu (inhaeret).

Wir haben aber auch gehört, daß der Urteilsakt implicite oder in actu exercito den Inhalt des Prädikatsbegriffes als das aufgefaßte Subjekt erkennt, daß er das, was er im Prädikat ausspricht, und damit den aussprechenden Intellekt selbst als übereinstimmend mit einer Sache erklärt, kurz daß er einen Begriff auf die in ihm begriffene Sache bezieht. In einem Urteil stimmt demnach das Prädikat nicht bloß faktisch mit der im

Subjekt vorläufig gedachten Sache überein, sondern es wird auch als übereinstimmend erklärt. Kurz ist ein Begriff Prädikat, dann ist er nicht bloß inhäsiv wahr, sondern auch objektiv. Im Urteil und durch das Urteil wird auch Wahrheit erkannt, es kommt ihm Wahrheit objektiv zu, sie ist sein Objekt (objectum cognitum). Aber es ist nicht jene Beziehung, die dem Urteilsakt selbst zukommt, erkannt; und jene, die erkannt ist, kommt nicht ihm selbst, sondern dem Prädikatsbegriffe zu. —

Zum Schlusse vergleichen wir die materielle Wahrheit mit der formellen, ferner mit dem Begriff der Falschheit.

In der formalen Logik sprachen wir von formaler Wahrheit, von Wahrheit der Form des Denkens. Die Form des Denkens ist wahr, falls sie so ist, wie sie sein soll. Z. B. der Urteilsakt ist formell wahr, falls er dem Begriff eines Urteilsaktes entspricht, falls er die echte und rechte Form, die einem Urteilsakt wesentlich gebührt, an sich hat, wenn er also die Identifizierung zweier Begriffe ist, wenn ein Begriff unter den Umfang eines andern gesetzt ist, wenn das Prädikat weiter oder wenigstens ebensoweit als das Subjekt ist rc. In diesem Falle wird demnach der Urteilsakt nicht verglichen mit dem, was er urteilt, mit seinem Inhalt, sondern mit dem, wie er urteilen soll, mit jener vorbildlichen Idee, der sich der einzelne Urteilsakt in seiner Form anzugleichen hat.[1])

Der Begriff „Wahrheit" ruft von selbst die Frage nach der „Falschheit" hervor. Bezieht sich das Prädikat nicht auf das Subjekt, so spricht der Urteilsakt eine objektive Kopula aus, die kein fundamentum in re hat, sondern ausschließlich das Werk, der terminus des Urteilsaktes ist. Da wir aber die objektive Kopula immer so denken und ausdrücken, als hätte sie ein fundamentum in re, so bezieht sich der Urteilsakt auf eine objektive Kopula als real begründet, obschon sie letzteres nicht ist. Denken und Wirklichkeit stimmen nicht überein. Im Denken ist, als Terminus desselben, objektive Kopula; in der Wirklichkeit ist Nichtkopula.

Ebenso erklärt der Urteilende, das Prädikat stimme mit dem Subjekte überein, obschon dem nicht so ist. Hier ist eine reflexive Erkenntnis falsch. Die reflexive Erkenntnis ist das aktive Beziehen eines Aktes auf ein Objekt. Beziehe ich einen Erkenntnisakt auf ein Objekt, auf welches er sich seinem

---

1) Wir müssen folgende zwei Ausdrücke unterscheiden: „formelle Wahrheit" und „die Wahrheit (nämlich die materielle) kommt formell zu." Die materielle Wahrheit ist Selbstanpassung. Nur der Intellekt paßt sich der Sache an, nicht die Sache dem Intellekte. Die Sache ist das, dem sich der Intellekt anpaßt. Da also nur dem Intellekt der Akt oder die Form des Anpassens anhaftet, so sagt man: Dem Intellekt kommt die materielle Wahrheit formell zu. — Die materielle Wahrheit ist eine Eigenschaft des Urteilsaktes; folglich ist sie ein Abstraktum. Häufig wird der Ausdruck auch konkret und darum im Plural gebraucht; dann hat er den Sinn von Inhalt des Urteilsaktes, von objektivem Urteil; so redet man z. B. von religiösen Wahrheiten.

Inhalte (conc. objectivus) nach nicht bezieht, so ist mein Beziehen, meine Reflexion falsch.

Der Urteilsakt enthält Falschheit inhäsiv, das Prädikat als Prädikat objektiv; d. h. wir haben einen Erkenntnisakt, der selbst Objekt einer Reflexion ist und als solches Objekt nun auf einen Gegenstand bezogen wird, auf den er sich nicht bezieht. Das falsche direkte Urteil hat Falschheit, die ja eine Relation ist, nicht zum Objekte, sondern gewissermaßen zur Form; der Urteilsakt ist eben der eine terminus dieser Relation. Hingegen der Urteilsakt als Reflexion auf das Prädikat hat Falschheit zum Objekte, freilich nicht in dem Sinne, als ob er rezeptiv Falschheit als Falschheit erkennen würde, sondern in dem Sinne, daß er Falschheit denkend erzeugt, daß er einem Denkakt die Beziehung zu einem Gegenstand „aufdenkt", die er nicht besitzt, und zwar in einer Weise, als ob er dem Gegenstand diese Beziehung nicht aufdächte, sondern derselbe sie hätte.

Die Falschheit wird definiert als difformitas intellectus a re. Intellectus ist wieder formell zu nehmen, = intelligere. Wird das intelligere als intelligere einer Sache erklärt, obschon durch dasselbe die Sache gar nicht aufgefaßt wird, so ist dieses intelligere zu einem falschen gemacht.[1]) —

C. Wahrheit und Falschheit im isolierten Begriff und reflexen Urteil.

Wir haben bisher nur von Wahrheit und Falschheit im direkten Urteilsakte gesprochen sowie im Begriff, insofern er Prädikat eines Urteiles ist. Wie steht es mit dem Begriffe, insofern er sich außerhalb des Urteiles befindet?

Der Begriff (conc. *subjectivus*) stellt immer nur ein Etwas dar; er erfaßt dieses Etwas weder als ein objektiv seiendes noch als ein objektiv nicht seiendes. Darum stimmt der Begriff mit dem Begriffenen immer überein; denn ein Denkakt muß sich immer auf ein Objekt beziehen, ein Objekt darstellen, mit ihm übereinstimmen; sonst wäre er nicht Denkakt. Er wäre vielmehr ein Denkakt, der nichts denkt, ein Begriff, der nichts begreift; das aber ist ein Unding. Z. B. der Denkakt, welcher „Mensch" darstellt und darum „Mensch" heißt, muß sich auf die Sache „Mensch" beziehen; denn wegen dieser Beziehung und nur wegen ihr heißt er Denkakt, und Mensch heißt er, weil er gerade auf diese und keine andere Sache sich bezieht.

Freilich ist im Begriff nicht gesagt, ob die Sache, auf welche er geht, real oder nur gedacht ist. Der Begriff drückt weder das eine noch das

1) Falschheit wird nur abstrakt gebraucht. Hingegen ist Irrtum wie Wahrheit abstrakt und konkret.

andere aus; darum stimmt er mit der Sache in dem, was er ausdrückt, überein, mag sie real oder bloß gedacht sein.

Ein Begriff ist darum allerdings nur inhäsiv wahr, die Wahrheit ist nur seine Eigenschaft, nicht sein Objekt, aber er kann auch niemals falsch sein. Mitunter lesen wir, er könne zwar nicht positiv, aber negativ falsch sein, d. h. er drücke niemals etwas aus, was im begriffenen Objekte nicht enthalten sei, aber er drücke häufig ein Merkmal nicht aus, das im Objekte vorhanden wäre. Indes scheint uns für den Begriff außerhalb des Urteils nicht einmal eine negative Difformität möglich; denn er wird ja nicht auf eine Sache bezogen, im Vergleich zu der er mangelhaft erscheinen könnte. Falsche Begriffe sind falsche Urteile. Ein falscher Ehrbegriff ist ein falsches Urteil über Ehre.

Nur inhäsiv ist der Begriff wahr wie der direkte Urteilsakt. Freilich besteht zwischen beiden wieder ein erheblicher Unterschied. Der Urteilende reflektiert auf den Urteilsakt allerdings nicht und stellt keinen Vergleich zwischen dem Akt und dem Inhalt, der objektiven Kopula, an. Allein er nimmt doch die objektive Kopula als real begründet; würde er einen Vergleich zwischen Urteilsakt und objektiver Kopula unternehmen, so würde er kein Bedenken tragen, die objektive Kopula als real begründet zu nehmen. Hingegen der Begreifende reflektiert einmal nicht auf seinen Akt, er weiß nur von einer Sache, nicht von seinem Wissen; dann nimmt er auch sein Objekt nicht als real. Würde er darum sogar eine Reflexion anstellen, so käme dem conc. subj. noch immer nicht Wahrheit zu, da er nicht auf das Begriffene als ein Objektives ginge. —

Neben dem direkten gibt es ein reflexes Urteil. Z. B. Es ist wahr, die Seele ist unsterblich = es ist ein wahrer Denkakt, daß die Seele unsterblich ist = der Denkakt, die Seele ist unsterblich, stimmt mit seinem Inhalt als einem Objektiven überein.

In diesem Fall wird nicht bloß das Prädikat als übereinstimmend mit dem Subjekt, sondern der Urteilsakt als übereinstimmend mit dem Geurteilten erklärt, mit der objektiven Kopula, insofern dieselbe real begründet ist. Der reflexive Urteilsakt enthält demnach nicht bloß inhäsiv, sondern auch objektiv Wahrheit. In einer Analyse des gegebenen Beispiels müßten wir sagen: a) ich denke etwas, nämlich die Unsterblichkeit der Seele; den Denkakt: „die Seele ist unsterblich", habe ich. — b) Darauf denke ich diesen Denkakt, ich mache den Akt zum Objekt; ich sage: „es ist ein wahrer Denkakt, daß. . ." c) Der erste Denkakt stimmt faktisch mit seinem Inhalt als mit einem Objektiven überein; die Seele ist ja unsterblich (inhäsiv); d) ich spreche aber letzteres auch aus; diese Übereinstimmung ist ein Objekt meiner Erkenntnis.

Während das direkte Urteil nur eine solche Handlung ist, welche eine Reflexion auf den Prädikatsbegriff als Begriff und damit auf den

Intellekt voraussetzt und einschließt, ist der reflexe Urteilsakt eine aktuelle und formelle Reflexion und zwar auf den direkten Urteilsakt. Man sagt darum, im reflexen Urteilsakt wird die dem direkten Urteil eignende inhäsive Wahrheit expresse oder in actu signato erkannt. Im direkten Urteil wird die dem Prädikatsbegriff inhäsive Wahrheit in actu exercito erkannt.

Zweites Kapitel.

Notwendige Objektivität des Urteilsaktes (Gewißheit des Urteilsaktes).

Die materielle Wahrheit ist Übereinstimmung des Urteilsaktes mit einem objektiven Inhalt. Nennen wir ein Urteil wahr, so abstrahieren wir von der Beschaffenheit dieser Übereinstimmung. Nunmehr wollen wir gerade die Beschaffenheit der Übereinstimmung und ihre Arten untersuchen.

Wie es zum Begriff der Wahrheit gehört, daß die Beziehung des Denkaktes auf einen objektiven Inhalt dem Urteilenden bewußt wird, so muß auch die Beschaffenheit der Beziehung aufgefaßt werden. Aus der Erkenntnis dieser Beziehung ergeben sich gewisse subjektive Zustände des Intellektes.

Wir werden in diesem Kapitel 1. die Arten der Übereinstimmung von Denkakt und Gedachtem untersuchen, insbesondere die notwendige Übereinstimmung; 2. die daraus sich ergebenden subjektiven Zustände des Intellektes.

A. Arten der Übereinstimmung zwischen Urteilsakt und dessen Inhalt.

Halten wir fest, daß das Prädikat eines Urteils die Auffassung des Geistes von einer Sache (Subjekt) ist, welche dieser Auffassung vorausgeht, daß ferner diese Auffassung mit dem Subjekte übereinstimmt, ehe beide durch den Urteilsakt (copula) als übereinstimmend erklärt werden. Stimmt aber das Prädikat mit dem Subjekte überein, so stimmt damit der Intellekt oder sein Akt mit einem objektiven Inhalt überein und zwar gerade so, wie Subjekt und Prädikat. Und weiter stimmt ebenso der Urteilsakt mit der objektiven Kopula überein.

Die Übereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat kann eine zufällige oder eine notwendige sein. Sie ist zufällig, falls ihr Grund derart ist, daß er auch nicht sein könnte. Z. B. In dem Satze „Der Himmel ist bewölkt“ rührt die Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat etwa von der Richtung her, die augenblicklich der Wind einhält. Daß der Wind weht und daß er gerade diese Richtung einhält, muß nicht sein. Folglich muß auch die Wirkung nicht sein, der Himmel muß nicht bewölkt sein.

Notwendig ist die Übereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat, falls der Grund hiefür ein notwendiger ist, d. h. falls dieser Grund notwendig ist und notwendig die Übereinstimmung erzeugt, resp. das Prädikat in oder aus dem Subjekt hervorbringt.

Dazu gehört, daß das Subjekt einen objektiv bestimmten, festumgrenzten Inhalt hat vor und ohne unser Denken; denn nur in diesem Falle kann das Prädikat nicht mehr willkürlich gewählt werden. Und es ist der Willkür entzogen, ob ein Prädikat dem Subjekt zu- oder abgesprochen wird.

Ferner, sagen wir: Subjekt und Prädikat müssen durch einen notwendigen Grund mit einander verbunden sein, so ist dies der Realgrund der Übereinstimmung. Von ihm müssen wir den Erkenntnisgrund unterscheiden. Beide können, müssen aber nicht zusammenfallen. Der letztere kann objektiv oder bloß subjektiv sein. Der Urteilende kann sich auf sein Sehen, Hören 2c. berufen. Daß der letzte Grund objektiv sein muß, falls es überhaupt einen notwendigen Grund geben soll, wird sich später zeigen.

Gerade von diesen notwendigen Urteilen reden wir; denn der Wissenschaft ist nicht gedient, wenn ein Urteilsakt zufällig einmal auf einen objektiven Inhalt geht. Was zufällig ist, dient der Neugier, nicht der Wissenschaft. Letztere bedarf solcher Urteile, die immer objektiv gültig sind. Immer ist aber nur, was notwendig ist. Darum bedarf die Wissenschaft solcher Urteile, in denen Subjekt und Prädikat notwendig übereinstimmen. —

Wir haben kennen gelernt, was ein notwendiges Urteil ist, oder den Begriff der notwendigen Beziehung eines Urteilsaktes zu einem objektiven Inhalt. Diese notwendige Beziehung heißt nun formelle Gewißheit (certitudo formalis).

Materielle Wahrheit und formelle Gewißheit sind beide Eigenschaften des Urteilsaktes, resp. des Prädikates als solchen. Beide fordern auch, daß die Beziehung des Denkaktes zum Inhalt erkannt ist durch einen zweiten Denkakt. Beide unterscheiden sich aber darin, daß einmal Subjekt und Prädikat notwendig übereinstimmen, das anderemal notwendig oder zufällig. Darum wird die Gewißheit mitunter definiert[1]) certitudo formalis vel actus est necessaria et intrinseca connexio actus cum objecto. „Connexio" bedeutet dasselbe wie „conformitas", jedesmal ist es ein intentioneller Zusammenhang. „Actus" vertritt die Stelle von „intellectus" in der Definition der Wahrheit. Die Differenz bilden die Attribute „necessaria et intrinseca". Den Begriff „necessaria" haben wir schon erklärt; es muß Subjekt und Prädikat ein Grund verbinden, der notwendig ist und notwendig wirkt; derselbe verbindet dann auch den actus notwendig mit dem Objekt und den Urteilsakt notwendig mit der objektiven Kopula. Intrinseca will wohl sagen intrinseca actui und hat zum Gegen-

1) Urráburu, Logica, 1890, pag. 471.

satz extrinseca. Es gehört zur inneren Natur der Denkakte unseres rezeptiven Vermögens, daß sie veranlaßt sind von der Objektivität, von einem hinreichenden Grund. Ein rezeptiver Akt als rezeptiver kann gar nicht zustande kommen, wenn die Objektivität, wenn der hinreichende Grund fehlt. Der Umstand, daß der Akt von der Objektivität veranlaßt ist und darum mit ihr zusammenhängt und übereinstimmt (connexio), ist ihm so wesentlich, daß er außerdem nicht wäre. Eine von außen veranlaßte Übereinstimmung wäre gegeben, falls der Akt, auf Willkür hin gesetzt, zufällig doch mit dem Objekt übereinstimmen würde. —

Die formelle Gewißheit zerfällt in drei Arten: in die metaphysische, physische und moralische, je nach Beschaffenheit des objektiven Grundes, welcher das Prädikat im Subjekt erzeugt und darum auf dasselbe bezieht. Unterscheidet sich dieser Grund nur metaphysisch oder begrifflich vom Subjekt, so ergibt sich eine metaphysische Gewißheit; unterscheidet er sich physisch, so hat er physische Gewißheit zur Folge; unterscheidet er sich endlich vom Subjekt wie dessen natürliche Gewohnheiten und Neigungen (mores), dann ist das sich ergebende Urteil moralisch gewiß. Manchmal versteht man allerdings unter einem moralisch gewissen Satz auch nur einen höchst wahrscheinlichen.

Die höchste Gewißheit ist die metaphysische; denn ist der Grund, welcher das Prädikat mit Notwendigkeit erzeugt, vom Subjekt nicht sachlich (sicut alia res), sondern bloß begrifflich verschieden, so kann er dem Subjekte so wenig fehlen als es möglich ist, daß eine Sache nicht sie selbst ist. (Vergl. Seite 72 ff.) Die metaphysische Gewißheit, zu welcher auch die mathematische gehört, heißt absolute Gewißheit; die physische und moralische sind hypothetisch.

Manchmal wird nicht bloß dem Urteilsakt, sondern auch dem objektiven Urteil, der copula objectiva resp. deren realem Fundament, Gewißheit zugeschrieben. Diese Gewißheit heißt certitudo objectiva; sie ist eigentlich „Notwendigkeit". Den Namen „Gewißheit" führt sie nur denominatione extrinseca, nach einer Beschaffenheit des urteilenden Intellektes, die demselben in bezug auf die objektive Kopula zukömmt. Die certitudo objectiva heißt häufig objektive Evidenz, insofern sie sich mittelbar oder unmittelbar dem urteilenden Intellekte selbst aufdrängt, sodaß dieser sie sehen muß. Die certitudo formalis ist nicht denkbar ohne certitudo objectiva.

B. Die subjektiven Zustände des Intellektes.

Wir unterscheiden: subjektive Gewißheit, Meinung, Zweifel, Irrtum und Unwissenheit.

1. Subjektive Gewißheit. Zum Wesen des Urteils gehört die Zustimmung (assensus). Sie ist der vollendende Abschluß des Urteilsaktes. Da die certitudo formalis nicht bloß in der notwendigen Übereinstimmung

von Intellekt und Objekt besteht, sondern die Erkenntnis dieser Notwendigkeit einschließt, so hat die certitudo immer einen *firmus* assensus zur Folge. Derselbe heißt certitudo subjectiva und wird häufig definiert: firma mentis adhaesio ad objectum. Sie ist eine Eigenschaft der Seelenkraft, die hervorgeht aus der ganzen Konstituierung und Einrichtung der letzteren. Die Seelenkraft ist derart veranlagt, daß sie den Akt der Zustimmung setzt und zwar in jener Stärke, die der Einsicht in den Zusammenhang von Subjekt und Prädikat entspricht.

Indes wird der Assensus häufig auch durch den Willen befohlen wie im Glaubensakte. Und so ist es sogar möglich, daß eine subjektive Gewißheit ohne alle und jede Einsicht vorhanden ist.

Anmerk. 1. Häufig redet man von natürlicher und übernatürlicher, ferner von natürlicher (naiver, vulgaris) und wissenschaftlicher (philosophischer, reflexer) Gewißheit. Die beiden Einteilungen gelten sowohl von der formellen als von der subjektiven Gewißheit.

Ist der Erkenntnisgrund für die Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat übernatürlich (z. B. der offenbarende Gott), setzt ferner der menschliche Intellekt den Urteilsakt nicht, ohne von der aktuellen Gnade informiert und unterstützt zu sein, dann ruht das Urteil auf einem übernatürlichen Motiv und auf einem übernatürlichen Prinzip. Seine Gewißheit ist übernatürlich. Ähnlich ist die subjektive Gewißheit übernatürlich, wenn zum Assensus eines solchen Urteiles die aktuelle Gnade anregt.

Häufig wissen wir, daß ein Grund für die Verbindung von Subjekt und Prädikat vorhanden ist, allein er selbst ist uns nur habituell bekannt, wir achten nicht darauf. Dann ist das Urteil nur von instinktiver oder naiver Gewißheit. Jouffroy († 1842), Schüler Cousins und Nachfolger von Laromiguière an der Pariser Universitätsbibliothek, behauptet in seinen Mélanges philosophiques: „Instinktiv glaubt der Mensch, seine Vernunft aber zweifelt.“ Ganz ähnlich verhält es sich mit Kants „Postulaten der praktischen Vernunft“ [1]). Allerdings dürfen wir den „instinktiven Glauben“ Jouffroys und die „moralische Notwendigkeit“ Kants (z. B. des Daseins Gottes) nicht vollständig mit der Gewißheit verwechseln, die wir oben natürliche, zum Unterschied von der „wissenschaftlichen“, genannt haben; denn zwischen „natürlicher“ und „wissenschaftlicher“ Gewißheit in unserem Sinn besteht kein Gegensatz und Widerspruch, sondern nur das Verhältnis des Keimes zur entwickelten Frucht.

Anmerk. 2. Wir haben früher die Wissenschaft im subjektiven Sinn als cognitio per demonstrationem comparata vel ex causis bezeichnet. Ausführlicher sagt man gewöhnlich cognitio *certa* ex causis, obschon dieser Zusatz bereits in „ex causis“ enthalten ist.

---

1) Vergl. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3. Bd. 1897, Seite 484 ff.

2. Der Zweifel. Ein formell sicheres Urteil haben wir nur dann, wenn wir wissen, daß erstlich ein Umstand, welcher Grund für die Verbindung von Subjekt und Prädikat ist, existiert, und zwar notwendig oder wenigstens faktisch, daß zweitens dieser Umstand in der Tat Subjekt und Prädikat verbindet notwendig oder faktisch, also Grund ist. Häufig nun spricht nicht bloß ein Umstand für, sondern auch ein anderer gegen die Verbindung; in diesem Falle wissen wir nicht, welcher der beiden Umstände Grund ist. Ein andermal wissen wir zwar, daß ein Umstand Grund wäre, aber wir wissen nicht, ob er zwischen Subjekt und Prädikat besteht. In beiden Fällen werden wir weder dem Urteilsakt, in welchem etwa ein anderer die Verbindung, noch jenem, in welchem derselbe die Nichtverbindung behauptet, zustimmen, aus Furcht, es möchte das Gegenteil wahr sein. Wir zweifeln. Status mentis, assensum suspendentis propter errandi formidinem.[1])

Der Zweifel ist positiv, wenn jemand nicht bloß Umstände anzuführen weiß, die für einen Satz sprechen, sondern auch solche, die für dessen Kontradiktorium zu sprechen scheinen; ferner, wenn er nicht bloß Anhaltspunkte dafür hat, daß der Grund der Verbindung vorhanden ist, sondern auch Anhaltspunkte für das Gegenteil. Mangeln die Gegengründe oder die Anhaltspunkte für das Fehlen eines Grundes, vermag sich aber der Urteilende vom Bestand des Grundes oder seiner Stichhaltigkeit und Kraft nicht zu überzeugen, so ist der Zweifel negativ.

Anlaß zu einer weiteren Einteilung ist Descartes geworden. Er hat im Gegensatz zum absoluten dem methodischen Zweifel zu einer Berühmtheit verholfen, allerdings nur dadurch, daß er sein Gebiet weit über Gebühr ausgedehnt hat;[2]) denn der methodische Zweifel innerhalb berechtigter Grenzen ist so alt wie die Philosophie. Er ist ein Bestandteil der aristotelischen Dialektik;[3]) Aristoteles spricht sich eingehend über den Zweifel aus in seiner Metaphysik;[4]) die Scholastiker eröffnen jeden Artikel mit Einwänden, um die These als zweifelhaft, als ein dialektisches Problem, darzustellen.

Der absolute Zweifel ist eine Frucht der absoluten Zweifelhaftigkeit

---

1) Das Wort „Zweifel" kann wohl nur subjektiv genommen werden. Ein Satz, auf welchen ein Zweifel sich bezieht, kann nicht „Zweifel", sondern nur „zweifelhafter Satz" genannt werden. Man sagt allerdings „einen Zweifel vorbringen", wenn jemand ein Gegenargument äußert. Allein dann ist nicht das Gegenargument im eigentlichen Sinne der Zweifel, sondern die geistige Verfassung, aus welcher das Gegenargument entspringt.

2) So im Discours de la méthode, Oeuvres, tom. 6, pag. 8, ferner in der ganzen meditatio prima und im Eingang zu den Prinzipien der Philosophie. Über den Begriff des methodischen Zweifels: correspondance, tom. IV, pag. 63.

3) Prantl, Geschichte der Logik des Abendlandes, 1. Bd., 1855, Seite 100.

4) Z. B. 995a ff.

eines Satzes, die wir bereits geschildert haben. Die Einsicht verbietet die feste Zustimmung. Der methodische Zweifel ist der Aufschub des Assensus und zwar zu dem Zwecke, sich selbst anzustacheln, das Verhältnis von Subjekt und Prädikat nach allen Seiten zu prüfen, weitere Gründe aufzuspüren usw. Der methodische Zweifel entspringt nicht aus dem, was über ein Urteil faktisch erkannt oder nicht erkannt wird, sondern aus dem, was darüber erkannt werden möchte.

Das absolut zu bezweifeln, was absolut zweifelhaft ist, hat große Bedeutung. In der Neigung zu einem solchem Zweifel liegt die philosophische Anlage. Es ist kein unmittelbar beglückender Zug des Menschen, aber es ist eine segensreiche Unruhe, die Geburtswehen, denen das Wissen folgt.

Auch der methodische Zweifel ist fruchtbar, solange er vernünftig ist. Der allgemeine Zweifel nach Descartes aber ist jedenfalls vernunftwidrig; denn er fördert nicht bloß den Zweck nicht, um dessentwillen er angestellt wird, sondern ist ihm direkt hinderlich. Um vorwärts zu kommen, ist es nicht geraten, sich Fesseln anzulegen; um ein Haus zu festigen, ist es nicht förderlich, seine Fundamente zu unterwühlen. Etwas aus nichts zu machen, ist dem Menschen auf geistigem Gebiete so unmöglich als auf physischem. Wer alle Vordersätze bezweifelt, kommt zu keinem sicheren Schlußsatz. *Pejorem* sequitur conclusio partem. An sich Evidentes evident machen wollen, ist auch Zeitvergeudung.

3. Meinung. Der objektiven Zweifelhaftigkeit entspricht nicht bloß der subjektive Zweifel, sondern auch die Meinung. Haben wir Gründe sowohl für einen Satz als auch gegen ihn, so können wir uns nicht bloß der Zustimmung enthalten, sondern auch beipflichten und zwar auf doppelte Art, entweder absolut oder mit Furcht, es möchte das Gegenteil wahr sein. Im ersteren Fall haben wir subjektive Gewißheit, freilich eine Frucht des Leichtsinns, im letzteren eine Meinung. Assensus intellectus in unam contradictionis partem cum formidine tamen de alterius veritate.[1])

Zum Wesen der Meinung gehört, daß sie einen Schein von Wahrheit hat; derselbe besteht eben in einem mindestens anscheinend guten Grunde, der für den Satz spricht. Eine Meinung, die ohne solchen Grund, ohne Schein von Wahrheit gebildet wird, heißt grundlos. Nach dem Maße des Scheines von Wahrheit unterscheiden wir Arten von Meinungen: wahrscheinliche, wahrscheinlichere, sehr wahrscheinliche, wenig wahrscheinliche.[2])

---

1) Ähnlich wie der Begriff „Wahrheit" wird auch der Ausdruck „Meinung" häufig konkret und objektiv genommen; man spricht z. B. von Schulmeinungen.

2) Gibt es auch Grade der Gewißheit? Natürlich in der objektiven, aber auch der subjektiven. Letztere vereinigt zwei Momente in sich: a) assensus; b) Ausschluß der Furcht vor dem Gegenteil. Auch wenn jede Furcht vor dem Gegenteil ausge-

Handelt es sich um ein praktisches Urteil, so wird die Frage vordringlicher: „Dürfen wir uns bei guten Gründen beruhigen, oder müssen wir den nach irgend einer Beziehung besseren folgen?“ Mit anderen Worten, dürfen wir uns eine wahrscheinliche Meinung bilden und ihr folgen, während wir in der Lage sind, eine wahrscheinlichere zu gewinnen. Hier liegt der Ausgangspunkt des Probabilismus und des Probabiliorismus, zweier Moralsysteme. Ist die Erlaubtheit oder die Pflichtmäßigkeit einer Handlung objektiv zweifelhaft, d. h. sprechen Gründe dafür und Gründe dagegen, so prüft der Probabilist diese Gründe auf ihre Solidität; ist er Probabiliorist, so wägt er sie auch.

Anmerkung. Erwähnenswert sind noch die Ausdrücke: Überzeugung, Vermutung, Unwissenheit. Der Begriff „Überzeugung“ ist subjektiv. Der Überzeugte hat seinen Assensus gegeben und zwar sine ulla erroris formidine. Dabei kann die objektive Gewißheit fehlen. Überzeugung dürfte also mit subjektiver Gewißheit zusammenfallen. — Die Vermutung ist der Meinung und dem Zweifel verwandt. In der Meinung wird einem Satze wirklich zugestimmt, wenn auch die Möglichkeit des Gegenteils nicht negiert wird. Daß wahrhaft zugestimmt wird, zeigt sich namentlich bei praktischen Meinungen; denn es wird nach der Meinung gehandelt, man geht vor, als ob das Gegenteil nicht in Betracht käme. Wer eine Meinung faßt, entscheidet sich. Hingegen der Zweifler ist unentschieden. In einem praktischen Zweifel wird die Handlung sistiert. Auch der Vermutende entscheidet sich nicht, er wird nur hingedrängt, geneigt gemacht, sich zu entscheiden. Würde er sich wirklich entscheiden, so hätte er nicht mehr bloß eine Vermutung, sondern eine Meinung. — Unter Unwissenheit verstehen wir das Fehlen der Erkenntnis da, wo sie sein sollte. Unwissend kann nicht ein Subjekt genannt werden, das entweder überhaupt einer Erkenntnis nicht fähig ist oder wenigstens jener nicht, die ihm abgesprochen wird.

Zweiter Abschnitt.

Gegner der Objektivität des Denkens und Hilfsmittel ihres Nachweises.

Man beweist nur das, was einmal geleugnet worden ist. Ehe wir darum daran gehen, die Gewißheit aus ihren Ursachen darzutun, werden wir uns fragen, ob sie denn jemals geleugnet worden ist. Zugleich untersuchen wir die Hilfsmittel, die Waffen der materiellen Logik, mit welchen sie gegen die Gegner kämpft und die Objektivität verteidigt.

---

schlossen ist, kann der assensus noch sehr verschieden sein. Z. B. Einem metaphysischen oder mathematischen Satz stimmen wir entschiedener zu als einem physischen, obwohl beidemale die Furcht ausgeschlossen ist.



Erstes Kapitel.

Gegner der Gewißheit.

Wir haben bisher vom Begriff der notwendigen Übereinstimmung des Urteilsaktes mit einem objektiven Inhalte, vom Begriff der Gewißheit gehandelt. Aber gibt es auch Gewißheit? Man hat diejenigen, welche die Frage bejahten, Dogmatisten, jene, die sie verneinten, Skeptiker genannt.

I. (Geschichte.) Den alten Skeptizismus lernen wir am besten aus den „pyrrhoneischen Grundzügen" des Sextus Empirikus (um 200 nach Christus) kennen,[1]) wo gleich eingangs zwischen Dogmatikern, Akademikern und Skeptikern unterschieden wird. Vater der letzteren ist Pyrrhon aus Elis (um 330 vor Chr.), der Begleiter Alexanders nach Indien.

Im Hinblick auf die widerstreitenden Lehrmeinungen der dogmatischen Philosophen, glaubte Pyrrho, daß man, so lange man von den Dingen überhaupt etwas als sicher behaupte, nie zur Gemütsruhe (ἀταραξία) und damit zur Glückseligkeit, die doch das letzte Ziel alles menschlichen Strebens sei, gelangen könne. Ein sicheres Urteil sei nicht möglich, ein schwankendes erzeuge Unruhe. Man müsse darum die dogmatistische Voraussetzung fallen lassen, und müsse sich alles Urteils über die Dinge enthalten (ἐποχή).

Dieser Skeptizismus wurde nachgehends von Aenesidemus um 90 v. Chr. und seinem späteren Nachfolger Agrippa, ferner Sextus Empirikus usw. weiter ausgeführt. Man ging dazu fort, die Gründe festzustellen und zu formulieren, welche den allgemeinen Zweifel berechtigen und als unabweisbar erscheinen lassen. Man bezeichnete diese Gründe als τρόπους τῆς ἐποχῆς[2]). Als Hauptgrund für die Berechtigung der Skepsis galt immer die Aequipollentia rationum, d. h. man lehrte, daß bei jeder Behauptung, die man aufstelle, die Gründe für und wieder sich das Gleichgewicht halten, daß gegen jeden Satz eben so viele Gründe stehen, wie für denselben.[3]) Da bleibe nichts anderes übrig, als gar keine Behauptung aufzustellen, sich jedes Urteils zu enthalten. Dies um so mehr als wir die Dinge überhaupt nicht erkennen können, wie sie an sich sind, sondern nur nach dem Verhältnisse, in welchem sie zu uns stehen. Ziel der Skepsis ist Unbeirrtheit, maßvolles Leiden, nach manchen auch Zurückhaltung.[4])

Eine etwas mildere Form des Skeptizismus ward vertreten von der (zweiten) platonischen Akademie, deren Hauptrepräsentanten Arkesilaos (315—241 v. Chr) und Karneades (214—129 v. Chr.) waren. Allerdings huldigte man auch hier dem Grundsatze, daß man sich alles Urteils enthalten müsse; die ἐποχή war das Schibboleth auch dieser Partei. Aber man gab doch so viel zu, daß es der Mensch zu mehr oder minder wahrscheinlichen Meinungen bringen könne, wenn er diese auch nie als sicher und gewiß behaupten dürfe. Während also die strengen Skeptiker lehrten, alles sei zweifelhaft, und zwar in gleicher Weise und in gleichem Grade zweifelhaft, gaben die Akademiker zu, daß es doch Meinungen geben könne, die mehr oder weniger wahr-

1) Wir zitieren nach der Pappenheimschen Übersetzung, Leipzig 1877.
2) I, 14 (Seite 32).
3) I, 6 u. 27 (Seite 26 u. 73.)
4) I, 12 (Seite 31).

scheinlich sind, und daß der Mensch von diesen Meinungen in seinem praktischen Leben sich leiten lassen dürfe.

In späterer Zeit wurde der Skeptizismus erneuert durch David Hume († 1776[1]) und hat bis zum heutigen Tage gar viele Anhänger gefunden. Von dem Lockeschen Empirismus ausgehend, bekämpfte Hume namentlich die objektive Giltigkeit des Kausalitätsprinzips. Nun beruht aber, so fährt er dann fort, die Realität all unserer Erkenntnis auf der Realität des Kausalprinzips, denn auf der Grundlage dieses Prinzips schließen wir von unseren sinnlichen Vorstellungen auf das Dasein der Außenwelt, von der Existenz der weltlichen Dinge auf das Dasein Gottes, von unseren Seelentätigkeiten auf die Seele. Hat also das Kausalitätsprinzip keine Realität, so fällt damit auch die Realität all unserer Erkenntnis, und wir müssen uns zum allgemeinen Zweifel, zum subjektivistischen Skeptizismus resignieren.

II. (Widerlegung.) Man redet von einem partiellen und einem allgemeinen Skeptizismus. Wir meinen hier immer den letzteren. Ein konsequenter Skeptiker wird den Worten jede feste Bedeutung absprechen; sie sind ihm nicht ein für allemal gültige Zeichen. Daraus folgt, daß wir mit dem Skeptiker nicht streiten, noch weniger ihn widerlegen können. Das ist nicht unsere Schuld. Wenn jemand verhungert, weil er Speise nicht annehmen will, so ist dies seine eigene Angelegenheit; andere tragen hiefür keine Verantwortung.

Wir sagen: der Skeptizismus ist innerlich widersprechend; er ist ein Verzicht auf den Gebrauch der Vernunft; er ist psychologisch unmöglich und im praktischen Leben undurchführbar.

1. Die Theorie des Skeptizismns schließt einen Widerspruch in sich. Die Position des Skeptizismus ist zugleich seine Negation. Können wir nämlich wirklich zu keiner Gewißheit über irgend welche Wahrheit gelangen, so ist wenigstens dieses gewiß, daß wir es nicht können. Damit ist aber schon eine Gewißheit zugestanden. Und wollte man jenen Satz wiederum als zweifelhaft hinstellen und sagen: es ist zweifelhaft, ob wir es zu einer Gewißheit bringen können oder nicht, so ist wenigstens dieses gewiß, daß es zweifelhaft ist. Unter keiner Bedingung kann also der Skeptizismus, falls er als Lehre oder Behauptung auftritt, dem Verhängnisse entgehen, daß seine Position zugleich seine Negation ist. Und darum haben wir recht, wenn wir sagen, der Skeptizismus steht schon als solcher im Widerspruch mit sich selbst.[2])

Das Gleiche ergibt sich aus einem anderen Gesichtspunkte. Der Skeptiker zweifelt an allem aus dem Grunde, weil er fürchtet, er möchte, falls er einem Satze zustimmt, falls er ein Urteil über irgend einen Gegenstand fällt, im Irrtum sein. Er ist also gewiß darüber, daß er irren könne, wenn er einen Satz als wahr oder falsch annähme. Seine Irrtums-

1) Vergl. „Untersuchung über den menschl. Verstand", Kirchmannsche Ausgabe (1888) pag. 28 ff. bes. 78.

2) Kreibig (Geschichte des ethischen Skeptizismus, pag. 1) nennt diesen Beweis einen „artigen Scherz", doch wohl mit Unrecht.



fähigkeit steht für ihn fest. Damit ist aber wiederum schon eine Gewißheit gegeben, nämlich die Gewißheit der Möglichkeit des Irrtums bei jeder Erkenntnis. Zudem, wer fürchtet, daß er falsch urteilen könne, der erkennt damit schon die objektive Wahrheit an, weil ja das falsche Urteil dies nur dadurch sein kann, daß es von der objektiven Wahrheit abweicht. Er ist also gewiß darüber, daß es eine objektive Wahrheit gebe.[1]) Also wiederum eine Gewißheit! Der Widerspruch des Skeptizismus mit sich selbst ist gar nicht zu beseitigen.

Am meisten aber tritt der Skeptizismus dadurch mit sich selbst in Widerspruch, daß er die Wahrheit und Rechtmäßigkeit des Standpunktes, den er einnimt, zu beweisen sucht. Denn die Gründe, die er hiefür aufführt, muß er doch jedenfalls als wahr und gewiß anerkennen; denn sonst könnte er ja aus ihnen nichts beweisen.

2. Der Skeptizismus ist ein absurder Verzicht auf den Gebrauch, ja auf den Besitz der Vernunft. Sagen, man besitze eine Vernunft, dieselbe sei aber keine Erkenntniskraft, ist widersprechend; die Vernunft gebrauchen und sagen, sie sei nicht erkenntnisfähig, ist noch widersprechender. Was ist sie denn? Wozu ist sie da? So müssen wenigstens wir uns fragen.

3. Übrigens ist der Verzicht auf den Vernunftgebrauch ein Unding. Der Skeptizismus ist psychologisch unmöglich. Er steht im offenen Widerspruche mit dem natürlichen Erkenntnistriebe, welcher es überall auf gewisse Erkenntnis der Wahrheit absieht, und nur dann befriedigt ist, wenn wir Gewißheit über eine Wahrheit gewonnen haben, während der Zweifel ihm widerstreitet, und daher für uns etwas Beunruhigendes, ja Quälendes hat.

4. Der Skeptizismus läßt sich mit dem praktischen Leben absolut nicht vereinbaren. Der Mensch kann in seinem praktischen Leben gar keinen Schritt tun, um uns so auszudrücken, ohne eine volle Gewißheit über viele Wahrheiten vorauszusetzen. Wie könnte denn jemand überhaupt leben, wenn er nicht vollkommen sicher wäre darüber, daß außer ihm eine Welt existiere, daß es außer ihm noch andere Menschen gebe, mit welchen er in Kommunikation steht, daß überhaupt dasjenige, was er durch seine Sinne erkennt, objektiv wirklich sei! Und wie könnte er als vernünftig sittliches Wesen leben, wenn er nicht vollkommen sicher darüber wäre, daß er und andere Menschen einen freien Willen haben, daß sittliche und rechtliche Verhältnisse

---

1) In diesem Sinne argumentiert der heil. Augustin gegen die Skeptiker (de vera relig. c. 39, n. 73) in folgender Weise: Regulam ipsam, quam vides, concipe hoc modo: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. . . . Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.



zwischen ihm und anderen obwalten, daß er und andere in ihrem praktischen Verhalten gewisse Gesetze zu befolgen haben, usw. — Jemand vorschreiben, er solle sich alles Urteils enthalten, heißt ihm vorschreiben, er solle sich jeder Handlung enthalten. Letzteres ist aber für den Menschen unmöglich. Es gibt Umstände, in welchen es auch der Skeptiker für Wahnsinn hielte, nicht zu handeln, z. B. einer Gefahr auszuweichen. —

Wie der Skeptizismus im allgemeinen, so kann auch jene gemilderte Form desselben, wie sie in der platonischen (mittleren) Akademie proklamiert worden, die Kritik nicht bestehen. Eine Theorie nämlich, welche an sich falsch und widersprechend ist, kann nicht dadurch wahr gemacht werden, daß man ihre Lehrsätze abschwächt und in ihrer Tragweite beschränkt; nichts weiter als dieses geschieht aber in der akademischen Skepsis. Denn auch sie lehrt, daß man nichts mit Sicherheit zu erkennen und zu behaupten vermöge, und daß man sich deshalb alles bestimmten Urteiles enthalten müsse. Wenn sie dem Menschen die Fähigkeit beläßt, es zu einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinung zu bringen, so ist damit im Prinzip nichts geändert. — Zudem ist die Meinung etwas, was zwischen dem reinen Zweifel und der Gewißheit in der Mitte steht und gewissermaßen den Übergang vom ersteren zur letzteren bildet. Es ist daher gar nicht abzusehen, warum der Mensch vom reinen Zweifel zu dieser Mittelstufe sollte fortschreiten können, nicht aber zu dem, wozu diese überleiten soll, nämlich zur Gewißheit. — Die Meinung ist für uns überdies eben so wenig befriedigend, wie der Zweifel. Von Natur aus fühlen wir uns gedrängt, über die bloße Meinung hinauszugehen, und zur Gewißheit fortzuschreiten. In Fällen, wo wir es zu keiner Gewißheit bringen können, müssen wir uns mit der Meinung bescheiden; aber grundsätzlich überall und in allen Fällen mit der bloßen Meinung uns zu begnügen, das vermögen wir einfach nicht. Unsere vernünftige Natur sträubt sich dagegen.

So ist denn der Skeptizismus in jeder Beziehung und nach allen seinen Formen als eine falsche und verwerfliche Theorie zu betrachten.

III. (Einwände). Nun gibt es allerdings Skeptiker, welche sagen, bloß das reflektierende Denken sei der Herrschaft des Zweifels anheimgegeben; dadurch werde aber die natürliche Gewißheit nicht angetastet; denn diese beruhe nicht auf dem reflektierenden Denken, sondern auf dem „Glauben". Es finde sich nämlich im Menschen ein gewisser Naturinstinkt vor, welcher ihn nötige, vieles als gewiß hinzunehmen und sich damit zu beruhigen, ohne zu wissen, warum, d. h. an dessen Wahrheit zu „glauben", ohne sich von den Gründen Rechenschaft geben zu können, worauf diese Wahrheit beruht. Dieser instinktive Glaube nun sei es, in welchem die natürliche Gewißheit gründet. Allerdings, wenn das reflektierende Denken an das instinktiv Geglaubte herantrete, dann erweise letzteres sich sofort als völlig

unsicher und ungewiß; aber die instinktive Glaubensgewißheit bleibe doch bestehen, einfach deshalb, weil wir von ihr nicht lassen können.[1])

Aber auch diese Ansicht ist falsch und verwerflich. Denn:

a) Es wird hier in die menschliche Natur ein Widerspruch hineingelegt, welcher, wenn er wirklich in ihr gegeben wäre, sie als ein unauflösliches Rätsel erscheinen ließe. Auf der einen Seite wäre nämlich der Mensch durch einen unwiderstehlichen natürlichen Instinkt genötigt, gewisse Wahrheiten mit voller Sicherheit und Gewißheit festzuhalten, und auf der anderen Seite wäre er ebenso unwiderstehlich durch seine Vernunft gezwungen, diese nämlichen Wahrheiten als ganz unsicher und ungewiß zu betrachten.

b) Beruht ferner alle Gewißheit unserer Erkenntnis auf einem instinktiven Glauben, und ist die Vernunft außer Stande, durch ihr reflexives Denken auch nur von ferne an die Wahrheit heranzureichen, dann muß doch ganz gewiß die Frage entstehen: Wozu ist denn dann dem Menschen die Vernunft gegeben? Sie ist für ihn schließlich ganz zwecklos. Ja sie ist für ihn nicht bloß zwecklos, sondern sogar schädlich. Sie vermag ja doch nur, wenn sie mit ihrem Denken an das instinktiv Geglaubte herantritt, es als unsicher und ungewiß hinzustellen, was für den instinktiven Glauben nur störend sein kann. Und wenn man bedenkt, daß die Vernunft sich gar nicht abhalten läßt, mit ihrem Denken das instinktiv Geglaubte zu untersuchen und auf seine Wahrheit oder Falschheit zu prüfen, so muß man zu dem Schlusse kommen, daß die Vernunft eigentlich nur dazu da sei, um den Geist in der Ruhe seiner instinktiven Glaubensgewißheit zu stören, und in Verwirrung zu bringen.

c) Bei dem Widerstreite endlich zwischen dem instinktiven Glauben und dem reflexiven Denken der Vernunft würde es geradezu für ein Unglück betrachtet werden müssen, wenn die Vernunft über den Instinkt sich erheben und die Leitung des menschlichen Handelns für sich in Anspruch nehmen wollte; denn sie würde mit ihrer Skepsis

---

1) Schon Hume hat an diesen instinktiven Glauben appelliert, um die unüberwindliche Gewißheit zu erklären, welche wir über das Dasein der Außenwelt haben. Je lebhafter und stärker die Eindrücke und Ideen in unserem Bewußtsein auftreten, sagt er, um so mehr rufen sie in unserem Gemüte die Neigung und den Trieb hervor, sie für etwas Wirkliches zu halten. Und da nun die sinnlichen Vorstellungen von gegenwärtig auf unsere Sinne wirkenden Körpern unter allen die stärksten und lebhaftesten sind, so ist auch die Neigung, jene Objekte für etwas Wirkliches zu halten, für uns unüberwindlich. Wir glauben daher instinktiv an das Dasein der Körper, obgleich selbes vom Standpunkte unseres Denkens aus zweifelhaft ist. Kirchmann Seite 48 u. 149. — Ähnlich spricht sich ein neuerer italienischer Skeptiker, Ausonio Franchi † 1895, aus. Zwei Momente, sagt er, bietet das menschliche Erkennen dar: ein spontanes und ein reflexes. Spontan und unwillkürlich findet sich der Mensch gezwungen, anzunehmen, daß sein Geist die Dinge reflektiere, wie sie sind, und darum hält er seine Erkenntnisse naturnotwendig für wahr und gewiß. Diesen instinktiven Glauben aufgeben zu wollen, wäre Narrheit. Die reflexive Erkenntnis dagegen stellt jene natürliche Beschaffenheit unseres Geistes und die darauf gegründete Wahrheit unserer Erkenntnis in Frage und fordert einen Beweis. Hier beginnt der Skeptizismus; denn dieser Beweis ist unmöglich. Der Mensch glaubt daher aus Instinkt, und zweifelt aus Reflexion. Der Mensch muß glauben, weil ihn seine Natur zu glauben zwingt; und er muß zweifeln, weil seine Vernunft ihn zwingt, zu zweifeln da, wo sie keinen Beweis zu führen vermag. Überweg-Heinze, Geschichte der Philos. Bd. 3, Abt. 2, 1897[8]. Seite 369 u. 370.



jede naturgemäße praktische Lebensführung unmöglich machen. Für das praktische Leben müßte vielmehr der natürliche Instinkt mit seiner instinktiven Gewißheit norm- und maßgebend sein; die Vernunft dürfte sich in keiner Weise einmischen. Aber damit stellt man den Menschen in seinem praktischen Leben auf gleiche Stufe mit dem Tiere; denn dieses, und dieses allein wird durch den Instinkt geleitet. Und außerdem wird es dadurch in noch weit höherem Grade unerklärlich, wozu denn dem Menschen eigentlich die Vernunft gegeben ist, da sie ihm nicht bloß für die Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch für das praktische Leben nichts nützt, ja sogar sich hinderlich und schädlich erweist.[1])

Ziehen wir nun das Fazit aus den bisherigen Erörterungen, so ist durch die Widerlegung des Skeptizismus indirekt der Beweis geführt, daß für den Menschen eine *gewisse* Erkenntnis der Wahrheit auf natürlichem Wege und durch natürliche Mittel möglich ist. Demnach ist dem Skeptizismus gegenüber der *Dogmatismus* berechtigt. Übrigens für die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis der Wahrheit von Seite des Menschen steht schon die *Präsumption*, da alle Menschen zu allen Zeiten diese Möglichkeit festgehalten haben. Der Skeptizismus ist der angreifende Teil; er müßte also den *Beweis* liefern, daß eine sichere Erkenntnis der Wahrheit nicht möglich sei. Das kann er aber gar nicht, weil er, wie wir gesehen, gerade durch *jeden Beweis, den er führt, sich selbst negiert.* Der Dogmatismus steht also ihm gegenüber unentwegt fest.

Zweites Kapitel.

Hilfsmittel der materiellen Logik.

Die materielle Logik oder Erkenntnislehre hat zur Aufgabe, zu prüfen, ob irgendwelche Urteile, die der Mensch fällt, notwendig und als solche erkennbar sind. Diese Prüfung ist aber selbst schon ein Urteilen. Was steht dafür, daß letzteres objektiv, wahr und notwendig ist? Dieses prüfende Urteilen muß auf Fundamenten ruhen, die unerschütterlich sind. Diese Fundamente sind die Hilfsmittel und Voraussetzungen der materiellen Logik.

Die Erkenntnislehre urteilt, teils unmittelbar, teils mittelbar. Alles Urteilen ist aber nur eine Betätigung des Gesetzes der Identifizierung des Identischen; das mittelbare Urteilen, das Beweisen, ist überdies eine Anwendung des Kausalitätsgesetzes;[2]) diese Anwendung führt nicht zum Ziele, wenn nicht

1) Ein anderer Einwand lautet: „Wer irrt, weiß nicht, daß er irrt; folglich weiß auch derjenige, der nicht irrt, nicht sicher, daß er nicht irrt.“ Darauf antworten wir: wer irrt, weiß allerdings nicht, daß er irrt. Aber warum? Weil er nicht reflektiert, weil er nicht acht hat auf sein Urteil und dessen Gründe. *Unter gleichen Bedingungen* weiß auch jener, welcher nicht irrt, nicht sicher, daß er nicht irrt. Es ist aber unberechtigt, letzteren Satz *allgemein* auszusprechen. Jemand bemerkt es nicht, bevor er in einen Abgrund stürzt. Weiß nun jemand, der nicht abstürzt, niemals, daß er nicht abstürzt? Auch dann nicht, wenn er sich bewußt fern vom Abgrund hält?

2) Selbstverständlich ist hier sowohl die Ursache als die Wirkung eine Er-



vor ihr und objektiv beide Gesetze Gültigkeit haben. Daraus ergibt sich, eine Erkenntnislehre, eine Untersuchung der Urteile auf Wahrheit und Gewißheit, ist nicht möglich, wenn nicht zuvor das Gesetz der Identität und jenes der Kausalität feststehen.

Sind Kausalität und Identität irgendwie objektiv, so genügt dies noch nicht, um über die Gültigkeit des menschlichen Urteilens richten zu können. Es frägt sich weiter, ob unsere kritisierenden Urteile Auffassungen und Behauptungen der Identität und Kausalität sind, so wie letztere in der Objektivität sich finden, mit anderen Worten, ob unsere Vernunft überhaupt erkenntnisfähig ist und darum auch erkenntnisfähig in der Kritik.

Ja noch mehr, es frägt sich, ob wir überhaupt denken, urteilen. Fehlt uns dasselbe, so ist es zwecklos, es prüfen zu wollen. Die materielle Logik vergleicht den Urteilsakt und dessen angeblich objektiven Inhalt. Wir glauben freilich zu wissen, daß wir Urteilsakte haben. Aber wenn wir doch nicht urteilten? Vom Nichtseienden gelten die Prädikate der Wahrheit, Notwendigkeit ꝛc. nicht. Daß wir nun urteilen, bezeugt bloß das Bewußtsein. Ehe wir darum anfangen können, unsere Urteile zu kritisieren, muß die Verlässigkeit unseres Bewußtseins, das dieselben nach ihrer Tatsächlichkeit bezeugt, feststehen.

Die materielle Logik macht darum wenigstens vier Voraussetzungen; sie setzt voraus: 1. die Objektivität des Gesetzes der Identität (mindestens fundamental); 2. die des Gesetzes der Kausalität; 3. die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft; 4. die Verlässigkeit des Bewußtseins. Gehen diese vier Wahrheiten der gesamten Untersuchung der menschlichen Erkenntnis voraus, so sind sie weder inner- noch außerhalb der materiellen Logik erweisbar. Übrigens bedürfen sie keines Beweises. Weitere Voraussetzungen macht die Kritik nicht.

I. Es kann nicht bewiesen, d. h. erst abgeleitet werden, daß der Akt der Identifizierung objektiv notwendig ist, daß wir das als A Aufgefaßte als A anerkennen müssen; denn schon die Idee des Beweises setzt diese Wahrheit voraus. Einen Satz beweisen wollen, heißt annehmen, daß die Identifizierung und die Trennung zweier Begriffe nicht dasselbe sind und sich nicht zugleich objektiv vertragen. Würden sich beide zugleich vertragen, so hätte es keinen Sinn, den einen Akt beweisen, befestigen, den anderen ausschließen zu wollen. — Ferner ist beweisen soviel wie erklären, etwas sei Grund von einem andern. Entweder kann nun etwas, was der Grund von einem andern ist, zugleich dieser Grund auch nicht sein; dann nützt die Angabe des Grundes, der Beweis nichts. Oder aber etwas, was

kenntnis, eine Wahrheit. „Das Kausalitätsgesetz ist giltig" heißt hier: „es gibt wahre Erkenntnisgründe", d. h. objektive Wahrheiten, die andere hervorrufen, welche ebenfalls objektiv sind.

der Grund eines andern ist, kann nicht zugleich dieser Grund nicht sein. Dann heißt dies aber, das Gesetz der Identität stehe schon fest.

Auch das Gesetz der Kausalität, oder das Gesetz, daß eine objektive Erkenntnis als Grund eine andere zur Folge habe, schließt jeden Beweis aus. Wer beweisen will, sucht ja die Gründe für seine These und ist überzeugt, daß, falls die Gründe festgestellt sind, die These, die Wirkung, nicht fehlen kann. Würde der Beweisende es für möglich halten, daß die Gründe bestehen könnten, ohne die These zur Folge zu haben, dann würde er die Gründe gar nicht aufsuchen. Jeder Beweis hat also das Kausalitätsgesetz zum Formalprinzip. Würde das Kausalitätsgesetz bewiesen, so müßte es das garantierende Formalprinzip für seinen eigenen Erweis abgeben.

Auch die subjektiven Bedingungen der materiellen Logik sind nicht zu erweisen. Daß unsere Vernunft erkenntnisfähig ist, kann nicht durch Angabe eines Grundes gezeigt werden. Denn soll die Angabe des Grundes beweiskräftig sein, so müssen wir sicher sein, daß unsere Vernunft in Auffassung und Angabe des Grundes erkenntnisfähig war.

Das Bewußtsein endlich kann nach verschiedenen Gesichtspunkten ins Auge gefaßt werden. Schon jedes Urteil schließt einen Assensus in sich. Derselbe geht auf den Akt des Intellektes. Sollen wir letzterem zustimmen, so müssen wir uns seiner bewußt werden. Wäre es nun möglich, daß wir uns eines Urteilsaktes bewußt sind, den wir gar nicht haben oder fällen, so könnten wir auch einem Urteilsakt zustimmen, den wir nicht einmal subjektiv als Akt haben, ein mehr als widersprechender Gedanke. Der Assensus ist eine Reflexion; diese Reflexion fände in unserem Intellekte Akte, die nicht in ihm sind. — Beim Beweis aber geben wir Gründe in Form von Urteilen an. Diesen Urteilen müssen wir zustimmen, um der aus ihnen gezogenen Folge zustimmen zu können. Offenbar muß nun das Bewußtsein schon verläßlich sein in der Mitteilung jener Akte, in welchen wir die Gründe angeben; aber dann ist die Verläßlichkeit des Bewußtseins Bedingung jedes Beweises und darum nicht Frucht von irgendeinem. Oder wir haben auch jene Urteile, deren wir uns in den Prämissen als der Gründe bewußt sind, die wir für die Verläßlichkeit des Bewußtseins angeben, möglicherweise nicht einmal als subjektive Akte; dann wäre für die Verläßlichkeit des Bewußtseins etwas Grund, was nicht einmal im subjektiven Denken vorhanden ist. Wir würden Schlüsse ziehen aus und mit Denkakten, die wir vielleicht nicht haben.

Wollen wir ferner einen Satz beweisen, so müssen wir Prämissen angeben. Dieselben müssen gewiß sein, d. h. sie müssen erstlich notwendig mit einer Objektivität übereinstimmen, und ferner müssen wir den notwendigen Grund kennen, infolge dessen unser Urteilsakt mit einer Objektivität übereinstimmt, kurz wir müssen uns unseres Urteilsaktes bewußt sein. Nehmen wir nun an, jener Urteilsakt, den wir bewußt als Prämisse angeben, sei gar nicht unser Akt und darum überhaupt kein Erkenntnisakt: kann er dann mit einer

Objektivität und zwar notwendig übereinstimmen? Gewiß nicht, und doch könnte er nur so den Satz: „Das Bewußtsein ist verlässig“ zur Folge haben. Daraus ergibt sich, entweder ist er vorher sicher oder überhaupt unsicher.

Wir sagen nicht, daß es keine objektive Gewißheit oder Notwendigkeit gebe vor und ohne Verlässigkeit unseres Bewußtseins, ja vor unserer Existenz. Aber es gibt keine formelle und keine subjektive Gewißheit, keine Gewißheit unseres Denkens, und doch müssen diese beiden für jeden Beweis in den Prämissen vorausgesetzt werden; darum gibt es keinen Beweis für die Verlässigkeit des Bewußtseins.

Bekannt ist Descartes' Ausspruch: cogito ergo sum.[1]) Soll derselbe ein Syllogismus sein, so erheben sich gegen ihn die gewichtigsten Bedenken. a) Wie wir seinerzeit gehört, ist der Schlußsatz im Umfang des Obersatzes begriffen; der Untersatz teilt diese Tatsache mit. Es kann jemand im Besitz des Obersatzes sein, ohne den Schlußsatz zu haben; ebenso kann jemand dem Untersatz zustimmen, ohne vom Schlußsatz eine Ahnung zu haben. Ja es kann jemand vom Obersatz und Untersatz wissen, sogar sie vergleichen. Dies ist noch nicht den Schlußsatz aussprechen, sondern bildet nur den notwendig veranlassenden Grund zur Ziehung der Konklusion. Untersuchen wir darnach den Syllogismus: quidquid cogitat, est; atqui ego cogito; ergo ego sum.

Offenbar wird bereits im Obersatz der Redende seine eigene Realität gewahr; denn er stimmt seinem Urteile im subjektiven Sinne zu, seinem Akte als einem solchen, den er wirklich fällt, nicht als einem solchen, den er sich bloß als gefällt denkt. Im Untersatze wird wiederum das cogitare als ein reales genommen; sonst würde kein reales Sein folgen. Nur aus Realität kann Realität erschlossen werden und zwar nur von dem, der die begründende Realität als Realität erkennt. Aus bloßer Idealität (ens rationis objectivum) folgt keine Existenz; darnach versteht sich der Sinn des Untersatzes von selbst. Wir können demnach sagen: Der Schlußsatz müßte uns expresse bereits bekannt sein bei Aussprache des Obersatzes, gemäß der Natur des Erkennens, resp. des Urteilens. Und derselbe Schlußsatz müßte uns bekannt sein bei Aussprache des Untersatzes, gemäß dem Grundsatze: Der Gegenstand des Schlußsatzes darf nicht einem anderen Genus angehören als der Gegenstand der Prämissen, nicht jener dem idealen, dieser dem realen

1) Schon im Discours de la méthode, 4. Abschnitt, Oeuvres, tom. 6, pag. 32; ferner handelt davon die ganze meditatio secunda. In einer Antwort auf Einwände Gassendis (Kirchmann, Descartes' philosophische Werke, Seite 41) erklärt Descartes, er setze keinen Obersatz voraus; es handle sich nicht um einen logischen Schluß. Abermals spricht Descartes den Satz in seinen Prinzipien der Philosophie aus. 1. Teil, n. 7. Eben dort n. 10 gibt er zu, daß dieser Satz jenen des Widerspruchs voraussetze. Vergl. auch Correspondance tom. II, 1898, pag. 38; tom. III, pag. 360; tom. IV, pag. 444; tom. V, pag. 147, wo er bemerkt, es müsse der Obersatz „quidquid cogitat, est“ vorausgehen, freilich nur implicite.



Gebiet; die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist unzulässig. Aus all dem ergibt sich, der kartesianische Schluß: cogito, ergo sum, wäre in keiner Weise ein Fortschreiten zu einem vorher Ungewußten, kein Syllogismus.

b) Man wird einwenden, Sein sei doch nicht mit Denken identisch, und zweifellos werden wir uns früher unseres Denkens als unseres Seins bewußt. Es fände also doch ein Fortschritt statt.

Der erste Teil des Einwandes ist selbstverständlich; aber der zweite Teil ist mißverständlich. Wir werden uns früher des Denkens oder des konkreten Seins bewußt und erst später des Seins formell als eines leeren, abstrakten — concedo. Wir werden uns früher des Denkens bewußt, ohne daß dieses Denken formell und ausdrücklich Realität oder Sein in sich einschließt, oder wir werden uns dieses Denkens in einer Form bewußt, in welcher vom realen sowohl als logischen Charakter noch abgesehen ist, und erst später der Realität des Denkens — nego.

Des leeren Seins im Gegensatz zum realen Denken werden wir uns darum nicht durch einen Syllogismus, sondern durch Abstraktion bewußt, nicht durch Hinzunahme, sondern durch Außerachtlassung.

c) Der Syllogismus: quidquid cogitat, est, etc. hat einen ganz anderen Sinn als den, daß wir durch ihn zur Selbstkenntnis kommen. Er wäre am Platze jemanden gegenüber, der zugibt, daß er denke, aber behauptet, das schließe noch nicht ein, daß er sei. Dem wird man mit obigem Syllogismus antworten; dem wird man zeigen, daß der Begriff „denken" den Begriff „sein" einschließt. Aber zur Selbsterkenntnis kommt eben niemand durch den Begriff „Denken" und den Begriff „Sein", sondern durch inneres Erleben, das immer auf Singuläres und Konkretes geht. Erst viel später wird das Erlebte in Begriffe gebracht. Dabei wird dann außer acht gelassen, daß der Untersatz (ego cogito) durch innere Erfahrung gewonnen ist; man stellt ihn auf gleiche Stufe mit dem Satze: Petrus cogitat. Kurz es soll die Selbsterfahrung und Abstraktion daraus auch begrifflich gerechtfertigt werden, ohne daß weiter im Auge behalten wird, wie die Begriffe und Urteile (Prämissen) gewonnen wurden. —

II. Vier Grundwahrheiten also lassen sich nicht beweisen. Ist damit nicht unser gesamtes Wissen in seinen Fundamenten erschüttert? Ist es befriedigend, von Unbewiesenem und Unbeweisbarem auszugehen? Wir unterscheiden: von Unbewiesenem ausgehen, das des Beweises bedarf, stürzt allerdings das ganze Wissensgebäude. Von Unbewiesenem ausgehen, das seinen Grund in sich trägt, heißt hingegen das Wissensgebäude auf den festesten Grund setzen. Einen Satz beweisen, heißt, ihm Licht und Stütze zuleiten, die von anders woher entlehnt wurden. Jedenfalls steht es um einen Satz besser, der nicht fremden Lichtes und nicht fremder Stütze benötigt. Es ist ein Vorurteil, „nicht bewiesen" mit „unsicher", „ohne Beweis" mit „ohne Grund" zu identifizieren. Was wir ohne Beweis annehmen, nehmen wir deshalb

noch nicht ohne Grund an; vielleicht haben wir dafür den stärksten Grund. So wenig es schlechthin ein Vorzug ist, auf Stelzen zu gehen, so wenig ist es schlechthin Zeichen der Stärke einer Wahrheit, beweisbar und bewiesen zu sein. Nur für den Lahmen ist die Krücke ein Segen, nur für den mittelbaren Satz der Beweis ein Bedürfnis und eine Auszeichnung. „Alles beweisen müssen" wäre soviel wie „nichts beweisen können".

Wenn es nun irgend welchen Wahrheiten zukommt, Licht und Grund in sich selbst zu haben, so sind es die genannten vier Fundamentalsätze. Sie besitzen eine Überfülle von Licht, es ist unmöglich in ihm ihren Grund nicht zu sehen. Freilich häufig wird die Einsicht in eine Wahrheit mit der Zurückführung auf ihre Bedingungen verwechselt. Und man glaubt, wo diese Zurückführung fehlt, weil die Bedingungen fehlen, da fehle die Einsicht. —

Es steht nichts im Wege, diese vier Wahrheiten mit anderen Worten zu umschreiben und so die Begriffe, aus welchen sie bestehen, zu verdeutlichen. Auch kann dargelegt werden, daß der Leugnung dieser Sätze der Skeptizismus mit seiner ganzen Unnatur, mit seinen tötlichen Konsequenzen, auf dem Fuße folgt. Dies wird Eindruck machen und die subjektive Gewißheit erhöhen, aber es ist kein Beweis.

III. Wir haben schon gezeigt, daß wir zur Vornahme einer Kritik unseres Urteilens sämtlicher vier Voraussetzungen bedürfen, daß wir auch nicht einer entraten könnten. Wir gehen weiter und sagen, jeder dieser Sätze verlöre seinen Wert, falls irgend einer von ihnen nicht feststünde. Sie arbeiten nicht bloß zusammen als letzte Stützen des menschlichen Wissens, sie stützen sich auch gegenseitig.

Kann mein Bewußtsein täuschen, ist es nicht sicher, daß ich urteile: A ist A, jede Wirkung hat ihre Ursache, die Vernunft ist erkenntnisfähig, wie kann dann diesen Urteilen selbst Gewißheit zukommen? Wenn es ferner nicht gewiß ist, daß Sein = Sein ist, wie kann es dann objektiv gewiß sein, daß reales Denken, wie es das Bewußtsein bezeugt, real ist, daß jede Wirkung ihre Ursache hat, daß die Vernunft erkenntnisfähig ist? Unterliegt das Kausalitätsgesetz einem Zweifel, dann haben wir nicht bloß keinen Beweis, sondern nicht einmal einen Grund dafür, daß Sein = Sein ist; wir können ebensowohl das Gegenteil behaupten usw.

Eine letzte Frage lautet: sind diese vier Voraussetzungen hinreichend für unsere erkenntnistheoretischen Untersuchungen? Es versteht sich, daß zwei dieser vier Voraussetzungen nur formeller Natur sind, daß sie reduktive Prinzipien bilden, nämlich das Gesetz der Identität und jenes der Kausalität. Die beiden andern sind die Garantie für subjektive Betätigungsweisen, sie werden nicht eigentlich auf einen Erkenntnisstoff appliziert. Daß unsere vier Voraussetzungen für die materielle Logik genügen, wird im Folgenden praktisch gezeigt werden.

Dritter Abschnitt.

Nächste Ursachen der notwendigen Objektivität des Urteilsaktes.
(Nächste Ursachen der Gewißheit.)

Notwendige allgemeine Wahrheiten gewinnen wir durch Ableitung teils aus singulären Urteilen durch Induktion, teils aus allgemeinen durch den Syllogismus. Sollen die gewonnenen allgemeinen Urteile verlässig sein, so müssen erstlich jene Urteile zutreffen, von welchen abgeleitet wird, und zweitens der Akt der Ableitung selbst.

Der Akt der Ableitung ist nichts anderes als Betätigung eines Prinzips, einer unmittelbaren Verstandeswahrheit. Es ist demnach nötig, daß wir uns in der Erkenntnis jener unmittelbaren Wahrheit sowie in ihrer Anwendung sicher sind. Erstere ist Verstandeseinsicht, letztere Vernunfttätigkeit. Erstere nennen wir unmittelbare, letztere mittelbare Ideenvergleichung.

Die Induktion setzt außerdem singuläre Erfahrungsurteile voraus, mögen dieselben durch innere oder durch äußere Erfahrung oder endlich durch Mitteilung seitens Dritter gewonnen sein. Die Gewißheit der durch Induktion gewonnenen Wahrheiten hängt darum wesentlich von der Verlässigkeit der durch Erfahrung oder Mitteilung erlangten Urteile ab. Um demnach notwendige allgemeine Wahrheiten, wie die Wissenschaft sie fordert, zu gewinnen, ist Voraussetzung, daß 1. die Ideenvergleichung; 2. die innere und 3. die äußere Erfahrung; daß endlich 4. die Mitteilung durch andere zuverlässig ist.

Sind diese vier Erkenntnisarten verlässig, so werden sie für uns zu *Quellen der Wahrheit*, d. h. Quellen für Erkenntnisakte, die auf einen objektiven Inhalt gehen.

Sind diese vier Erkenntnisarten zuverlässig, so werden wir jedem Akt, der mittels einer derselben gewonnen ist, zustimmen. Diese vier Erkenntnisarten werden daher zu *Motiven* der Zustimmung.

Sind diese vier Erkenntnisarten zuverlässig, so wird der Umstand, daß ein Urteil mittels einer derselben gewonnen wurde, für den Reflektierenden zum Kennzeichen, daß dasselbe Wahrheit enthält. Sie sind also die vier *Kriterien* der Wahrheit.

Aus all dem ergibt sich die Bedeutung der materiellen Logik. Sie untersucht, ob die genannten Erkenntnisarten wirklich Quellen und Ursachen der Wahrheit sind, ob wir auf Grund des Ursprungs einer Wahrheit aus ihnen derselben zustimmen dürfen, ob uns die Herkunft aus ihnen ein Kennzeichen der Übereinstimmung mit der Objektivität ist, ob einem solchen Urteil der Zusammenhang mit der Objektivität „innerlich notwendig" zukommt (intrinseca connexio cum objecto). Zu diesem Behufe müssen wir diese vier Erkenntnisweisen selbst untersuchen und zwar nach dem Gesichts-

punkte, ob sie in ihren unmittelbaren Akten verlässig sind und so für unseren Geist zu Quellen, Motiven und Kennzeichen der Wahrheit werden können.

Von der Mitteilung durch andere reden wir zuletzt; denn sie ist nur Surrogat, Ersatzmittel der eigenen Tätigkeit. — Von der Erfahrung werden wir vor der Ideenvergleichung handeln; denn erstere kommt uns nur als Mittel für letztere in Betracht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist sie früher zu besprechen. — Die äußere Erfahrung ist an sich früher als die innere. Der Mensch gießt sich erst über seine Umgebung aus, dann kehrt er zu sich zurück. Allein wir haben nicht die Objekte der einen oder anderen Erfahrung zu untersuchen, sondern die Erfahrung selbst, subjektiv, den Akt. Aber so betrachtet, wird die äußere Erfahrung mittels der inneren durchforscht. Logischer Weise muß darum erst die innere Erfahrung feststehen, da sonst auch die Durchforschung der äußeren zuverlässige Resultate nicht zu Tage fördern könnte.

Erstes Kapitel.

Erfahrendes Bewußtsein oder innere Erfahrung.

Hier in der Logik reden wir natürlich nicht vom Bewußtsein, insofern es ein psychisches Vermögen ist, sondern wir betrachten bloß seinen Akt. Und diesen Akt betrachten wir nicht psychologisch, wir fragen nicht, welches Vermögen ihn setzt, ob er ausgedehnt oder unausgedehnt ist, wir unterscheiden ihn von anderen erkennenden Seelenakten ausschließlich wegen der Beschaffenheit seines Objektes. Dieses Objekt hat Eigentümlichkeiten, die keinem anderen zukommen. Es ist nämlich ein Geschehnis, eine singuläre Tatsache, es ist nicht von metaphysischer Allgemeinheit, ferner ist es gerade eine innere Tatsache, d. h. eine Tatsache, die sich verrät als ein unser Ich berührendes und von ihm ausgehendes Vorkommnis.

Unsere Aufgabe ist es, zu untersuchen, ob das erfahrende Bewußtsein, falls es die Existenz eines solchen Vorkommnisses und dessen allgemeinen Unterschied von einem anderen bezeugt, in seinem Zeugnis verlässig ist. Das Bewußtsein stellt nämlich sein Objekt als real dar. Wenn dieses Objekt auch nur ein Vorgang in uns ist, so ergreift zum Zustandekommen desselben doch nicht der Bewußtseinsakt die erste Initiative. Demselben geht in uns etwas voraus, was Ursache des Bewußtseinsaktes wird. Das ganze Sein des inneren Vorkommnisses besteht nicht darin, daß wir uns desselben bewußt sind, sondern wir sind uns desselben bewußt, weil es nach irgend einer Beziehung zuvor ist. Lügt das Bewußtsein hiebei nicht, wenn es die beschriebene Realität bezeugt?

Allerdings behauptet das erfahrende Bewußtsein nicht die ihm vorausgehende Existenz innerer Vorgänge; es urteilt ja nicht; sein Akt ist nur einfache Auffassung, die weder Bejahung noch Verneinung in

sich schließt. Allein diese Auffassung hat ihrer Entstehung nach doch solche Eigenschaften, daß der Verstand unwillkürlich bestimmt wird, die wahrgenommenen Zustände als existierend zu behaupten und auszusprechen. Es frägt sich: wird der Intellekt durch diese Eigenschaften getäuscht? Ist das Objekt, das innere Vorkommnis, nicht vielleicht bloß Terminus der inneren Erfahrung, von dieser rein aus sich gesetzt, ein ens experientiae internae objectivum? Oder hängt doch umgekehrt der Erfahrungsakt vom Objekte ab, ist er von ihm erzeugt?

Wir wollen zuvor das Objekt, das innere Vorkommnis, noch näher ins Auge fassen. Es ist entweder ein rein subjektiver Vorgang wie die Gefühle, oder es ist ein Akt der Erkenntnis, der als solcher aus Akt und Objekt sich zusammensetzt. Es ist nun festzuhalten, daß das Zeugnis des Bewußtseins sich nur auf die subjektive Seite des inneren Vorgangs bezieht, nicht auf die Realität oder Nichtrealität, nicht auf die Natur des Objektes, auf welches etwa der innere Vorgang terminiert. Nehmen wir etwa an, ich sähe einen Gegenstand! Bin ich mir dieses Vorganges bewußt, so bezeugt die innere Erfahrung nur den Sehakt, nicht aber die Realität oder Nichtrealität des gesehenen Gegenstandes, nicht seine Natur. Ja, das erfahrende Bewußtsein allein bezeugt noch nicht einmal, ob es ein wirklicher Sehakt war, ein Vorgang, der genau das ist, was wir unter einem Sehakt verstehen. Darum lehrten wir: es wird nur die Existenz des innern Vorkommnisses und zwar nach seiner subjektiven Seite garantiert; die Unterscheidung des einen vom andern Vorgang wird nur äußerlich wiedergegeben, seine innere Verschiedenheit und Bestimmtheit steht dem bloß erfahrenden Bewußtsein nicht zur Erfassung.

Ehe wir unseren Satz beweisen, bemerken wir, daß es eine Tautologie ist, zu sagen: „eine Erkenntniskraft trüge als solche oder per se nicht.“ Dies versteht sich von selbst. Das Erkenntnisvermögen als solches oder soviel an ihm liegt (per se) trügt oder kann trügen, heißt: seine Natur kann zum Irrtum führen, zum Nichterkennen, es trägt aktiv oder rein von sich aus zur Entstehung eines Irrtums, einer Nichterkenntnis bei. In diesem Falle wäre das Erkenntnisvermögen seiner Natur nach zur Nichterkenntnis eingerichtet. Es wäre ein Vermögen, das nicht zu erkennen vermöchte, ein viereckiger Kreis. Hingegen verträgt es sich mit dem Begriff eines geschaffenen Erkenntnisvermögens, per accidens zu irren. Das geschaffene endliche Erkenntnisvermögen ist in Setzung seines Aktes abhängig, es setzt ihn nicht rein aus sich heraus, sondern unter Mitwirkung verschiedener äußerer Faktoren. Versagt einer derselben, ist einer derselben abnorm, so kommt es zu einem Akt des Vermögens, welchen die Vernunft leicht falsch deuten kann. In diesem Falle wird das betreffende Vermögen mehr getäuscht als es selbst täuscht, es wird ihm die Falschheit mehr aufgedrängt, als daß es selbst dieselbe aus sich setzt. Insofern die endlichen Erkenntniskräfte von Natur aus beschränkt sind, kann man freilich behaupten: „sie irren per se“, aber „per se, wegen ihrer natürlichen (per se) Abhängigkeit von äußeren Faktoren“, nicht „per se“ d. h. „aus sich abgesehen von äußeren Faktoren“. Man hat das so ausgedrückt: „die endlichen Erkenntniskräfte trügen nur per accidens, aber sie sind trügbar per se.“

Darnach behaupten wir: Es ist unmöglich, daß ein inneres Vorkommnis nicht vorhanden ist, welches vom Bewußtsein erfahren und dem Verstande bezeugt wird. Nicht einmal *per accidens* kann das erfahrende Bewußtsein irren.

Da unser Bewußtsein nicht immer tätig ist oder wenigstens nicht immer in derselben Weise. insofern es nicht immer dieselben inneren Vorgänge erfährt, so muß der Akt des Bewußtseins hervorgerufen werden, die Anlage zum Bewußtseinsakt muß gereizt werden. Die Reizung des Bewußtseins ist aber doch ein Vorgang im Bewußtsein, also ein innerer Vorgang. Sowenig eine Wirkung ohne Ursache möglich ist, sowenig etwas zu existieren anfangen kann, ohne von einem anderen seine Existenz zu empfangen, ebensowenig kann es ohne Reizung des Bewußtseins zu einem Akt desselben kommen. Ist es nun diese Reizung, welche allein der Bewußtseinsakt auch zu seinem Objekte machte, so ist es evident, daß ein innerer Vorgang, den das Bewußtsein erfährt, auch wirklich vorhanden sein muß. —

Aber vielleicht bringt Gott die Reizung des Bewußtseins hervor? Ganz gleichgültig, das Bewußtsein bezeugt nur sein Gereiztsein, nicht, wer es hervorgebracht hat. Die inneren Zustände bleiben dieselben, nur sind sie anders entstanden; keinesfalls hat zu ihrer Setzung das Bewußtsein die erste Initiative ergriffen.

Das Mißverständnis von der Möglichkeit eines Bewußtseinsaktes ohne Objekt hat seinen Ursprung zum guten Teil in der Unklarheit unserer Sprache. Wir sagen etwa: „ich habe Kopfweh". Hier ist das Wort „haben", sowie „ich" mißverständlich. Die beiden Ausdrücke insinuieren, als wären „ich" und „Kopfweh" zwei Gegenstände, die sich etwa wie der Kaufmann und seine Ware verhalten. Tatsächlich aber ist „haben" = „affiziert sein". Und „ich" ist nicht eine Substanz als solche, sondern die Affektionsfähigkeit, die Bewußtseinsanlage, allerdings in concreto. „Ich als affektionsfähig bin faktisch so oder so affiziert." Wir können darum auch sagen: gegenüber inneren Vorgängen gibt es kein anderes „haben" als das „Bewußthaben". Wird ein Kranker zum Zwecke einer Operation in Narkose versetzt, so „hat" er wirklich keinen Schmerz; denn es ist sein Bewußtsein nicht in jener Weise gereizt. deren wir uns als Schmerz bewußt werden. Einen anderen Schmerz gibt es nicht als das so Gereiztsein des Bewußtseins. Statt „ich" müßten wir einsetzen: „das Bewußtsein" oder richtiger in concreto: „der Bewußte als solcher, wegen des Bewußtseins"; er hat den Schmerz d. h. er ist ein Schmerzbewußter.

Wir können also sagen: der innere Zustand ist seiner tiefsten Natur nach eine Reizung des Bewußtseins, und ohne das ist er eben kein innerer Zustand in dem Sinne, wie wir hier davon reden. Folglich würden wir ihn gar nicht erkennen, wie er ist, wenn wir ihn nicht so erkännten, wie er im Bewußtsein ist. Daraus darf nur nicht gefolgert werden, daß die

Bewußtseinsanlage sich selbst reizt. Sie wird gereizt. Darum ist ihr Reizzustand, der bewußt wird, real.

Da die eigene Gegenwart des Vorkommnisses im Bewußtsein das Gereiztsein des Letzteren ist, da nicht etwa das Vorkommnis, selbst außerhalb der Bewußtseinsanlage verbleibend, nur eine Veränderung in ihr hervorbringt, so kann nicht von einer bloßen Erscheinung des innern Vorgangs im Bewußtsein im Gegensatz zu diesem Vorgang selbst gesprochen werden.[1])

Behaupten wir, daß das Bewußtsein nicht einen innern Zustand erfahren kann, der nicht vorhanden ist, so wollen wir dagegen nicht sagen, jeder Zustand, jede Veränderung, die, sei es im Leibe sei es in der Seele gegenwärtig ist, müsse darum schon das Bewußtsein reizen und bewußt werden; allein letztere sind nicht im gleichen Sinne „innere Zustände". Ob speziell unbewußte Erkenntnis- und Willensakte möglich sind, ist eine Frage der Psychologie und steht demnach hier nicht zur Untersuchung.

Die bekannte Erscheinung, daß jemand in einem amputierten Gliede noch Schmerz empfindet, ist nicht gegen die Verlässigkeit des erfahrenden Bewußtseins; denn letzteres hat nur zu bezeugen, daß der innere Zustand dem Empfindenden als solchem wirklich zukommt. Die Stelle desselben aufzuzeigen, geht über den Beruf des Bewußtseins hinaus.

Anmerk. 1. Falls wir uns bewußt sind zu sehen, so können wir weiter reflektieren auf den Bewußtseinsakt, wir können diesen wieder zum Objekt machen, wenn auch nur mittels des Geistes. Hier in der Kritik des Bewußtseins tun wir dies wirklich. Wir untersuchen hier nicht z. B. den Sehakt, sondern das Bewußtsein vom Sehakt. Wir fragen: haben wir denn ein Bewußtsein vom Sehakt und ist

1) So sagt nämlich Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" (Adickes, Seite 155, Ausgabe der Berliner Akademie, Bd. 3, Seite 120, n. 22 ff.): „wie dieser (der innere Sinn) auch sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden." Der psychologische Transzendentalismus nimmt an, daß dem, was wir von uns selbst erfahren, unser unerkennbares (transcendit cognitionem) Ich, wie es an sich ist, gegenüber steht. E. L. Fischer (Triumph der christl. Philosophie, Seite 74) meint dieser Lehre dadurch zu entgehen, daß er das Bewußtseinsvermögen leugnet. Ob unsere Seele mittels eines eigenen Vermögens (des inneren Sinns) den Bewußtseinsakt setzt, ist eine psychologische Frage, die hier nicht zu untersuchen ist. Die Lösung derselben ist für unseren Gegenstand auch belanglos. Die Zustände, von welchen wir reden, sind nicht etwa innere Vorgänge, die irgendwie unsere Seele berühren (die Verdauungstätigkeit), sondern solche, die unsere bewußtseinsfähige Seele affizieren, und sie sind wahr, falls unsere bewußtseinsfähige Seele wirklich so affiziert ist, wie wir sie affiziert meinen. Die Zustände, von denen wir reden, sind nicht bloß in der Seele gegenwärtig und wirken dann auf die Bewußtseinsanlage, um in dieser die Erkenntnis zu erzeugen, sondern sie sind schon in der bewußtseinsfähigen Seele gegenwärtig, sonst sind sie nicht „innere Vorgänge". Folglich werden sie erkannt, wie sie gegenwärtig sind.



dieses Bewußtsein verlässig? Wer sagt uns, daß wir ein Bewußtsein vom Sehakt haben? Wieder das Bewußtsein, ein anderer Bewußtseinsakt. Da wir der Existenz unserer Bewußtseinsakte uns gewiß sein müssen, bevor wir sie untersuchen können, und da wir deren Existenz nur durch einen anderen Bewußtseinsakt erfahren, so folgt, daß unser Bewußtsein zuverlässig sein muß, ehe wir es nur untersuchen können und damit wir es untersuchen können.

Aus diesem Grunde nannten wir das Bewußtsein ein unbeweisbares Hilfsmittel, eine Voraussetzung aller Kritik. Aber sind damit unsere jetzigen Ausführungen wertlos? Nein. Es genügt ja die Voraussetzung, daß wir z. B. das Bewußtsein haben, zu sehen. Dann können wir beweisen, daß auch jener innere Vorgang, auf welchen sich das Bewußtsein bezieht, nämlich der Sehakt, vorhanden ist. Damit ist erklärt, inwieweit die Verlässigkeit des Bewußtseins eine Voraussetzung aller Kritik ist: insofern nämlich als es die Existenz jener Bewußtseinsakte bezeugt, die dann selbst auf ihre Verlässigkeit in der Wiedergabe eines inneren Vorkommnisses geprüft werden.

Anmerk. 2. Das erfahrende Bewußtsein führt die verschiedensten Namen: conscientia reflexa imperfecta, sensus intimus (internus) vel communis; in alter Zeit experientia interna vel reflexio psychologica.

„Sensus" wird das erfahrende Bewußtsein genannt, nicht als ob es immer ein ausgedehnter sinnlicher Akt wäre, sondern wegen der Ähnlichkeit des Bewußtseinsaktes mit den äußeren Sinnesakten, insofern beide Erfahrung sind, d. h. Wahrnahme eines singulären Faktums. Der Akt ist kein Urteilen und kein Schließen. Dagegen kann das Objekt, das innere Vorkommnis, sowohl geistig als sinnlich sein.

Die Adjektive „internus", „intimus", „communis" drücken den Gegensatz sowohl zu den äußeren Sinnen, als zur Phantasie, zum sinnlichen Gedächtnis und zur sinnlichen Urteilskraft aus.

Der Ausdruck „conscientia reflexa" ist streng genommen eine Tautologie; denn jede conscientia ist eine Reflexion. Allein man redet doch auch von einer conscientia directa. Um den Gedanken an letztere fernzuhalten, führt erstere den Beinamen „reflexa".

Die Reflexion läßt Grade zu. Sie ist um so vollkommener, je mehr der Reflektierende zu „sich" zurückkehrt und zwar rein zu „sich", im Gegensatz zu allem, was etwa das erkennende Subjekt umkleidet und verhüllt. Erkennt jemand nur seinen eigenen Akt, so erkennt er damit nicht rein „sich" selbst. Sich selbst erkennt er nur unter der Hülle der Tätigkeit, wie die Tätigkeit als Mantel und Form über ihn gelegt ist, und nur wegen und infolge dieser Form erkennt er „sich" selbst. Vermag dagegen jemand diese Hülle hinwegzuziehen und das „sich" zu scheiden und zu trennen von ihr, so ist die Reflexion eine vollkommene. Letzteren Akt setzt das „urteilende Bewußtsein." Im Urteil über uns unterscheiden wir uns selbst und unsere Tätigkeit. Darum ist das urteilende Bewußtsein eine consc. reflexa perfecta. Das erfahrende Bewußtsein ist nur komplexe Auffassung, die das tätige Subjekt, d. h. Subjekt und Tätigkeit konkret darstellt. Es ist unvollendete Reflexion.

Vom urteilenden Bewußtsein werden wir dann handeln, wenn der Urteilsakt überhaupt auf seine Verlässigkeit untersucht wird. Ob das Objekt innerlich oder äußerlich ist, unterscheidet den Urteilsakt formell als solchen nicht wesentlich. Beim Urteilsakt kommt es nicht einmal darauf an, ob der Gegenstand überhaupt existiert oder nicht, geschweige darauf, wo er existiert. In beiden Fällen ist das Urteilen als Akt innerlich gleich. Es handelt sich nur darum, aus dem Gegenstand, der bereits im allgemeinen vorgestellt ist, ein spezielles Merkmal herauszulösen. Das urteilende Bewußtsein ist demnach gegenüber dem Urteil überhaupt keine ursprüngliche originelle

Denkform. — Hingegen ist das erfahrende Bewußtsein nicht bloß von Urteil wesentlich und innerlich verschieden, sondern auch von der äußeren Erfahrung. Letztere hat nicht bloß ein artlich anderes Objekt, sondern auch ein anderes Subjekt.

Gar keine Reflexion mehr hat statt bei der conscientia directa. Sie ist nicht ein vorübergehender Akt, welcher ein inneres Vorkommnis zu seinem Objekte macht, sondern eine Eigenschaft, welche beständig bestimmte innere Vorkommnisse (Erkenntnis- und Willensakte) begleitet und zwar notwendig begleitet. Diese Begleitung gehört zum Wesen dieser Akte. Die conscientia directa ist das Vorhandensein der inneren Vorkommnisse in der Seele in der Weise, daß jeder Zeit ohne weiteres auf sie reflektiert werden könnte. Fragen wir jemand, der auf einen Gegenstand sieht und auf nichts achtet als auf den Gegenstand, aber gar nicht auf seinen Sehakt, fragen wir diesen: „was tust du?", so wird er antworten: „ich sehe auf diesen Gegenstand." Dem Manne war demnach sein Sehakt so „gegenwärtig", daß er auf ihn ohne weiteres aufmerken und ihn aussprechen konnte. — Die conscientia directa wird begleitendes Bewußtsein genannt. Daß sie keiner Täuschung unterliegen kann, versteht sich von selbst

Den Ausdruck conscientia haben die Alten für das moralische Bewußtsein reserviert. Sie nannten den Akt des Bewußtseins innere Erfahrung, manchmal auch Reflexion. Die Reflexion wurde aber in eine ontologische und psychologische unterschieden. Die Reflexion kann nämlich zum Objekte haben entweder ein Objekt, das schon gedacht wurde, oder einen Seelenakt, der, um erfahren zu werden, vorausgesetzt werden muß. Die erstere Reflexion ist mehr ein Wiederdenken (recogitatio), sie geht auf ein vom Seelenleben verschiedenes Objekt, auf ein ὄν; letztere hat zum Gegenstand ein psychisches Geschehen. Die conscientia reflexa imperfecta ist natürlich psychologische Reflexion.

Anmerk. 3. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Bewußtseins hat am frühesten der hl. Augustin (354—430) erfaßt, ohne dabei in die Einseitigkeiten von Descartes zu verfallen.[1]

Anmerk. 4. Darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck „Bewußtsein" eine Wandlung durchgemacht hat, „indem er bald das gesamte wirkliche Vorstellen, ... bald aber die Beobachtung dieses Vorstellens als des unsrigen" bezeichnet.[2] Wir nehmen den Begriff in der zweiten Bedeutung, freilich hat dann das Bewußtsein nicht bloß Vorstellungen zum Objekte, sondern innere Vorgänge jeder Art, die dasselbe reizen.

---

1) De civ. Dei l. 11, c. 26. Et sumus et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat ..., sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est, me esse, si fallor? Quia igitur essem, qui fallerer, etiamsi fallerer, proculdubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Und (De trin. l. 15, cap. 12, n. 21): Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides. ... Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit: scio me vigilare, sed, scio, me vivere; sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire, et in somnis videre viventis est.

2) Herbart, Werke, herausgeg. v. Hartenstein, 5. Bd. 1850, Seite 342.



Zweites Kapitel.

Äußere Erfahrung.

Wir haben gefunden, daß das Bewußtsein ein Kriterium der Wahrheit ist. Bezeugt es das Vorhandensein eines innern Vorkommnisses, so ist dessen Existenz garantiert. Ein derartiges inneres Vorkommnis sind nun auch die sogenannten äußeren Erfahrungsakte. Wir fragen uns: Erstlich existieren dieselben subjektiv? tritt das Bewußtsein für sie ein? Zweitens sind diese äußeren Erfahrungsakte gleichfalls in ihrem Erkennen und in ihrem Zeugnis für die Existenz äußerer Objekte untrüglich? Endlich beachten wir die Gegner der äußeren Erfahrung.

A. Existenz der äußeren Erfahrungsakte nach ihrer subjektiven Seite.

Wir unterscheiden fünf Arten äußerer Erfahrungsakte, Akte des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens. Sollen diese Vorgänge wirklich äußere Erfahrungsakte sein, so ist notwendig, daß sie a) uns zukommen; b) organisch sind und c) ein Objekt jedesmal derart darstellen, als ob es ein ausgedehntes Ding außerhalb des darstellendes Vermögens wäre. Bezeugt uns das Bewußtsein diese drei Eigenschaften?

Die Frage ist so sicher zu bejahen, als das erfahrende Bewußtsein überhaupt verlässig ist. Wir sind uns gewiß, daß **wir** jene Tätigkeiten, die wir Sehen, Hören 2c. nennen, setzen, wir sind uns gewiß, daß sich dieselben **unterscheiden**. Wir sind uns auch bewußt, daß dieselben von einer **ausgedehnten** Stelle unseres Ichs ausgehen und daß diese Stelle nicht das ganze Gebiet unseres Ichs erschöpft. Damit sind wir uns bewußt, daß diese Akte unsere Leiblichkeit, resp. Teile derselben zum Subjekt, oder wenigstens zum Mitsubjekt haben, kurz daß sie **organische** Tätigkeiten (ope organorum exercita) sind.

Dasselbe Bewußtsein sagt uns, daß diese Akte Vorkommnisse unseres Ichs sind, die auf **Dinge außerhalb des Ichs** deuten, Vorkommnisse innerhalb des Ichs, die mit Gegenständen außerhalb desselben im Zusammenhang stehen und zwar in repräsentativer Weise. Wir sind uns derselben nicht als solcher Vorkommnisse bewußt, die sich auf das Ich, auf das Befinden desselben beschränken. Kurz wir sind uns dieser Vorgänge, was ihre subjektive Seite anlangt, als **Erkenntnisakte** bewußt. Freilich sind sie dies nur, wenn ihr Objekt vor und unabhängig von ihnen existiert, wenn sie sich zu ihm rezeptiv verhalten.

B. Gewißheit, daß der Inhalt der äußeren Erfahrungsakte objektiv ist.

Die Objekte der äußeren Erfahrungsakte, formell als solche genommen, heißen sensibilia (entia sensationis objectiva). Wir haben zu bestimmen,

ob sie bloß Terminus der äußeren Sensation sind oder schon vor ihr bestehen. Wir teilen zuerst die Sensibilia ein, dann besprechen wir die möglichen Formen der Realität; endlich geben wir die Bedingungen an, unter denen allein wir ihre Realität behaupten wollen. Zuletzt folgen die Beweise.

§ 1. Einteilung der *Sensibilia*.

Wir teilen nicht die Außenwelt selbst ein, etwa nach den verschiedenen Arten des Seins, sondern nach der Verschiedenheit, in welcher sie auf die äußeren Sinne wirkt und sich denselben darstellt. Wir teilen das ein, was die Sinne von der Außenwelt wahrnehmen und wie sie es wahrnehmen.

In alter Zeit unterschied man zwischen sensibilia *communia* und *propria*. Erstere sind Qualitäten, welche von mehreren Sinnen wahrgenommen werden können. Die Letzteren nimmt nur je ein Sinn wahr.[1])

John Locke (1632—1704) führte die Einteilung in primäre und sekundäre Qualitäten ein. Primär sind jene Eigenschaften, welche den Körpern zuerst (primo) oder vor unserem Wahrnehmungsakt zukommen und darum immer und untrennbar. Die sekundären eignen einem Körper erst nach, respektive während der Wahrnehmung (secundo).[2]) Primär sind die Größe und deren Modifikationen, kurz die alten sensibilia communia.

Kant (1724—1804) hat zwischen Materie und Form der Empfindung unterschieden. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“[3]) „Erscheinung“ ist Gegensatz von „Ding an sich“, es ist das sensibile (ens sensationis objectivum). Die Erscheinung ist rein oder empirisch. Die reine Erscheinung ist ausschließlich Werk des Gemütes (der sinnlichen Erkenntniskraft). Zur Entstehung der empirischen Erscheinung hingegen wirken das Gemüt und das Ding an sich zusammen. Was das Ding an sich in der Vorstellungskraft zur Konstituierung des sensibile hervorbringt, indem es dieselbe reizt, heißt Materie (des sensibile oder) der Erscheinung.

---

1) Vergl. S. Thomas, S. Theol. I qu. 17 a. 2c. u. an vielen Stellen. Die Einteilung ist Aristoteles (418a 8 ff.) entnommen, der fünf gemeinschaftliche Sinnesobjekte unterscheidet: Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Größe. Auf das sogenannte sensibile per accidens werden wir später zu reden kommen.

2) Vergl. Fraser, Locke's essay concerning human understanding, vol. 1. 1894, pag. 169 ff. original or primary or real; secondary or imputed qualities.

3) Adickes, Kritik der reinen Vernunft, 1889, Seite 68. — Kants Schriften, herausgegeben v. d. K. Pr. Akademie, Bd. 3, Seite 50.

Und eben die Wirkung des Dinges an sich auf die Vorstellungsfähigkeit macht, daß die Anschauung, welche entsteht, nicht eine reine, sondern eine empirische, eine mit Empfindung verknüpfte ist. Das Verhältnis, das zwischen Anschauung und Erscheinung besteht, besteht zwischen Empfindung und Materie, dem einen Teil der Erscheinung.[1]) Durch Anschaunng entsteht die Erscheinung, durch Empfindung die Materie. Vielleicht gesteht Kant hier der Erscheinung wie der Materie eine unabhängige Existenz zu. An sich stimmt dies freilich mit den Kantschen Prinzipien nicht überein.

Vergleichen wir Materie und Form mit den primären und sekundären Qualitäten, so gehören nach Kant alle sekundären Qualitäten (Farbe, Schall, Geruch, Geschmack, Temperatur) zur Materie. Kant stellt sie sämtlich dem Raume gegenüber.[2]) Die primären Qualitäten bilden die Form; nur bezüglich der Undurchdringlichkeit und Schwere schwankt er.[3]) In den Prolegomena [4]) bringt Kant sie unmittelbar in Vergleich mit Lockes Lehre.

§ 2. Arten der Realität.

Wir unterscheiden eine formelle und eine virtuelle Realität.

Eine Vorstellung (im objektiven Sinne) ist formell real, falls die Form, unter welcher das Vorgestellte erscheint, real ist, wenn diese Form nicht das Erzeugnis unserer Vorstellungskraft ist. So sagt man von der univoken Wirkung, sie sei formell in der Ursache, weil Wirkung und Ursache derselben Art angehören, d. h. gleichartlich bestimmt sind, die gleiche Form haben. Der Sohn gehört der gleichen Art wie der Vater an, beide sind Menschen. Seine Form ist in der Ursache.

Ist das äußere Objekt zwar von anderer Art als die Vorstellung (im objektiven Sinne), ist jedoch die Beschaffenheit des äußeren Objektes Ursache für die Beschaffenheit der Vorstellung, so daß die Vorstellung qualitativ von der Beschaffenheit des Objektes abhängt, so ist die Vorstellung virtuell real. Das äußere Objekt hat zwar nicht selbst die Form, welche in der Vorstellung auftritt, aber es hat die Kraft (virtus), sie in der vorstellenden Tätigkeit hervorzubringen, die vorstellende Tätigkeit qualifizierend zu bestimmen. Die Sonne, die kein Lebewesen ist, hat nach Anschauung der Alten die Kraft, in der toten Materie Leben hervorzubringen.

Ein dritter Fall ist noch denkbar. Das äußere Objekt regt zwar die Vorstellungsanlage zu einem Akte an, allein dieser richtet sich dann in keiner Weise nach dem Objekte, sondern einzig nach den immanenten Dispositionen des Vermögens. In diesem Falle ist das Vorgestellte seiner Qualität nach gar nicht real, nicht einmal virtuell; nur seinem „daß" nach ist es real.

Diese drei Fälle müssen wir unterscheiden, falls wir von der Realität

1) Vergl. darüber Vaihinger, Kommentar, 2. Bd. Seite 34 Abs. 3 ff.

2) Werke, l. c. Bd. 3. Seite 56.

3) Vaihinger, l. c. 362 ff.

4) § 13. Anmerk. II. Werke. Bd. 4. Seite 289.

der Sinnesobjekte reden. Zuvor aber untersuchen wir die Bedingungen, unter welchen wir von den Sinnen Zuverlässigkeit und darum von ihren Objekten Realität behaupten.

§ 3. Die Bedingungen der Verlässigkeit der sinnlichen Erfahrung.

Die Bedingungen, auf welchen die Verlässigkeit der sinnlichen Erfahrung beruht, beziehen sich teils auf die Sinne selbst, teils auf das Urteil, welches über das sinnlich Wahrgenommene auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung gebildet wird.

1. Was zuerst die Sinne betrifft, so müssen diese

a) im gesunden Zustande und in normaler Disposition sich befinden. Sowie eine Störung der Sinnestätigkeit eintritt, sei es in Folge von Nervenkrankheit oder Nervenverstimmung, sei es in Folge von Schwächung des Sinnesorganes, so kann eine Sinnestäuschung eintreten.[1])

b) Der Gegenstand muß zum Sinne im rechten Verhältnis stehen, wie solches von der Natur des Sinnes sowohl als auch des Sinnesobjektes gefordert ist. Es darf daher auch zwischen dem Gegenstande und dem Sinne nichts inzwischen liegen, wodurch eine Störung jenes naturgemäßen Verhältnisses veranlaßt wird.[2])

c) Die Applikation des Sinnes auf den Gegenstand darf nicht bloß obenhin, sondern muß mit Aufmerksamkeit geschehen.[3])

2. In Bezug auf das Urteil ferner, welches auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung über den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand gebildet wird, sind folgende Kautelen zu beobachten:

a) Man urteile über den Gegenstand nicht, teile ihm nicht diese oder jene sinnliche Qualität zu, bevor man sich darüber vergewissert hat, daß wirklich alle Bedingungen, unter denen der Sinn überhaupt verläßig ist, gegeben sind.

b) Es darf nicht die scheinbare Größe oder Gestalt eines Körpers

1) Eine solche ergibt sich z. B., wenn ein Sinn krankhaft affiziert ist, oder bei Kurzsichtigkeit des Auges, oder wenn der Geschmacksinn infolge einer Krankheit alteriert ist, usw.

2) Handelt es sich also beispielsweise um das Auge, so darf der Gegenstand diesem weder zu ferne, noch zu nahe stehen; ebenso darf das Licht, welches von dem Gegenstande auf das Auge fällt, weder zu gering, noch zu intensiv sein; in beiden Fällen wäre eine Sinnestäuschung möglich. Befindet sich ferner zwischen dem Gegenstande und unserem Auge ein störendes Medium, dann kann gleichfalls jener unserem Auge sich anders repräsentieren, als er wirklich ist.

3) Es empfiehlt sich daher auch, daß man hier mitunter nicht bloß damit sich begnüge, einen Sinn auf den Gegenstand zu richten, sondern auch den andern, der gleichfalls auf diesen Gegenstand Bezug hat, damit ein Sinn den anderen kontrolliere, und durch das gemeinsame Zeugnis dieser Sinne die Richtigkeit der bezüglichen Wahrnehmung vollkommen sicher gestellt werde.



gleich ohne weiteres als dessen wirkliche Gestalt und Größe betrachtet werden.

Ebenso hüte man sich davor, die bloß scheinbare Bewegung ohne weiteres als wirkliche Bewegung zu betrachten. Es kann ein Gegenstand im Verhältnisse zu uns sich zu bewegen scheinen, während er doch stille steht, und wir in Bewegung sind.[1])

Aus all dem ist ersichtlich, daß der Sinn stets unter der Kontrolle der Vernunft stehen muß. Die Vernunft hat stets die Sinneswahrnehmungen zu überwachen und gegebenenfalls die nötige Korrektur eintreten zu lassen. Wird dies vernachlässigt und kommt es zur Sinnestäuschung, so trägt nicht der Sinn die Schuld; denn dieser repräsentiert den Gegenstand stets genau nach dem Eindrucke, welchen er auf ihn macht, und nach der Disposition, in welcher der Sinn sich gerade befindet. Die Täuschung verschuldet vielmehr die Vernunft, wenn sie nämlich über den Gegenstand urteilt, ohne jene Bedingungen zu berücksichtigen, von deren Vorhandensein die Richtigkeit des Urteils in dem gegebenen Falle abhängt.

§ 4. Beweise für die innere Untrüglichkeit der Sinne.

Wir unterscheiden zwei Fragen: sind die äußeren Sinne im allgemeinen oder abgesehen von speziellen Umständen verläßig? Sind sie im Einzelfall verläßig, d. h. ist es auch der einzelne Erkenntnisakt, der immer unter bestimmten äußeren Bedingungen sich vollzieht? Die Verläßigkeit des einzelnen Aktes setzt darum immer zweierlei voraus: nämlich die Verläßigkeit im allgemeinen und die Erfüllung jener Bedingungen, die wir oben kennen gelernt haben. Wie verhalten sich beide Erfordernisse zu einander? Die äußeren Sinne sind im allgemeinen verläßig, wenn sie selbst, soviel an ihnen liegt, nicht zum Irrtum führen, wenn sie per se infallibel sind; mögen sie, sogar per se, die Objekte nicht so wie sie sind, darstellen, so müssen sie doch die Möglichkeit und selbst die Anleitung bieten, diese Verschiedenheit im Urteil auszugleichen. Sie sind im Einzelfall verläßig, wenn überdies die äußeren Bedingungen derart sind, daß sie nicht einen Irrtum herbeiführen müssen, oder wenn der Intellekt nicht, trotz Aufmerksamkeit, zu einem falschen Urteil verleitet werden muß.

Von den äußeren Bedingungen und von der Rücksicht, die die Vernunft auf sie zu nehmen hat, war bereits die Rede. Prinzipiell wichtiger ist die Frage: sind die Sinne im allgemeinen oder *per se* verläßig? Die Sinne im allgemeinen bezeugen uns eine Außenwelt; sind sie verläßig, so muß es eine Außenwelt geben und gerade das Zeugnis der Sinne muß hiefür der Beweis sein. Die Sinne im allgemeinen bezeugen eine bestimmte Außenwelt; sind sie verläßig, so muß es diese bestimmte

1) So scheint sich die Sonne um die Erde, auf welcher wir leben, zu bewegen, während doch die Sonne stille steht, und die Erde sich um sie bewegt.

Außenwelt geben und gerade das Zeugnis der Sinne muß hiefür der Beweis sein.

Wir stellen deshalb folgende Thesen auf:

1. Es gibt eine Außenwelt und zwar wissen wir dies deshalb, weil die Sinne sie bezeugen; folglich sind die Sinne verlässig.

Das ist die Ursache zahlloser unerklärter Erscheinungen, was allein diese Erscheinungen ohne Ausnahme erklärt; atqui: nur eine wirkliche Außenwelt erklärt die zahllosen Eigentümlichkeiten der sensitiven Tätigkeit: z. B. die Unterscheidung, welche wir zwischen wirklichen und eingebildeten Objekten machen; den unüberwindlichen Drang, die Vorstellungen, selbst die nichtobjektiven zu verobjektivieren; die verschiedene Entstehungsweise der Vorstellungen, insofern wir manche mit Gewalt in uns erzeugen, während andere in uns ohne jede Initiative unserseits entstehen.

Ergo ist eine wirkliche Außenwelt die Ursache der eigentümlichen Erscheinungen der sensitiven Tätigkeit. Die Außenwelt existiert demnach und gerade die sensitive Tätigkeit ist hiefür der Beweis.[1])

Man streitet darüber, ob man überhaupt die Existenz einer Außenwelt beweisen könne. Ohne Voraussetzung, daß unsere Vernunft erkenntnisfähig, daß unser Bewußtsein zuverlässig und daß das Kausalitätsgesetz gültig ist, ist ein solcher Beweis natürlich unmöglich. Aber nach diesen Voraussetzungen kann nicht jede Beweismöglichkeit in Abrede gestellt werden.

So machen wir, wie gesagt, eine Unterscheidung zwischen wirklichen und eingebildeten Objekten. Was veranlaßt uns hierzu? Unser Ich? Was kann unser Ich für ein Interesse haben, insoweit und insofern es „Ich" ist, sich oder was ihm angehört, zum Nichtich zu machen? Dies ist eine objektive Unmöglichkeit. Aber, dürfte man einwenden, der Schöpfer könnte in uns jene Reize (und species) hervorbringen, die sonst von der Außenwelt ausgehen und deren Erkenntnis veranlassen. So scheint nicht eine wirkliche Außenwelt allein unsere sensitive Tätigkeit zu erklären. Allerdings auch der allmächtige Gott wäre hiefür eine zureichende Ursache. Allein dieser allmächtige Gott ist immer auch heilig und weise. Gäbe es nun keine Welt und würde Gott doch die Vorstellung derselben in der Weise in uns hervorrufen, daß wir unüberwindbar die Existenz einer Welt behaupten müssen, so läge darin ein Trug. Gäbe es aber eine Welt und würde trotzdem Gott durch persönliches Eingreifen die Vorstellung der Welt in uns erzeugen, so wäre dies jedenfalls kein Zeichen weiser Zusammenordnung von Welt und Geist.

Was wir sonst an Gründen angaben für die Existenz einer objektiven Welt, läßt sich in dem ersten zusammenfassen. Die verschiedene Entstehungsweise der Vorstellungen dient nämlich zur Verstärkung ihrer Unterscheidung

1) Vergl. auch Gutberlet, Logik, 1892², Seite 187.

in objektive und eingebildete. Sogar die eingebildeten Dinge z. B. im Traum verobjektivieren wir. Dies spricht scheinbar gegen die Verlässigkeit der Sinne in Bezeugung der Außenwelt, aber wir halten es für den stärksten Beweis. Das Ich wird nicht zum Nichtich. Im Traum erfolgt keine Korrektur, da wirkt allein unsere Natur sich aus, wie sie ist. Weist sie auch da nach außen, so ist dies der stärkste Beweis entweder für ein Außen, oder einen betrügenden Gott.

Viele Beweise, die für eine Körperwelt angegeben zu werden pflegen, sind allerdings nicht stringent.

2. Die primären Qualitäten sind formell real; der Beweis hiefür ist das Zeugnis der Sinne; folglich sind letztere verlässig.

Wir haben nicht mehr zu beweisen, daß die primären Qualitäten, speziell die Ausdehnung, irgendwie real sind; dafür spricht derselbe Grund, welcher die Realität irgend welcher Außenwelt dartut. Unsere Aufgabe ist zu begründen, daß die Ausdehnung formal real ist, d. h. daß die Ausdehnung, wie sie in der Vorstellung Ausdehnung ist, es auch in der Wirklichkeit ist und nicht etwa eine unausgedehnte Kraft, die nur dem Gegenstand in der Sensation die Form der Ausdehnung verleiht.

a) Die Ausdehnung ist Objekt des Tastsinnes. Wäre sie nicht formal real, so müßte die Form der Ausdehnung entweder von der Aktivität des Tastsinns oder von einem Medium herrühren, welches die Ausdehnung mit dem Tastsinn verbindet. Nun aber ist nach dem Zugeständnis aller der Tastsinn der am meisten rezeptive Sinn; ferner ändern Schwankungen, vorübergehende Zuständlichkeiten desselben sein Objekt niemals qualitativ. Ein Medium aber liegt zwischen Tastsinn und Tastobjekt nicht. Übrigens würde vom Medium die Form der Ausdehnung herrühren, so müßte diesem Medium dieselbe zukommen. Immer also wäre Ausdehnung formal real.

b) Gäbe es keine formelle Ausdehnung, so wäre natürlich auch die sinnliche Erkenntniskraft nicht ausgedehnt. Wie ließe sich aber dann auch nur der Schein der Ausdehnung erklären?

c) Die Ausdehnung ist Gegenstand aller Sinne. Darum kann sie unmöglich Produkt der besonderen Wirksamkeit des einen Sinnes sein.

3. Die sekundären Qualitäten sind virtuell real; der Beweis hiefür ist das Zeugnis der Sinne; folglich sind letztere verlässig.

Wir behaupten hier zweierlei: Die sekundären Qualitäten sind nicht formell real; — die sekundären Qualitäten sind aber auch ihrer Form nach nicht bloß ideal, vielmehr wirkt zum Znstandekommeu ihrer besonderen Form die Eigentümlichkeit des äußeren Reizes und die besondere Energie der Sinne zusammen.

a) Nach den Lehren der Physik sind es stets Bewegungsvorgänge

(mechanische, physikalische oder chemische), die in uns die Akte der spezifischen Sinne, Licht-, Schall-, Geschmacks-, Geruchs-, Wärmeempfindung auslösen. Bewegungszustände und die genannten Sinnesqualitäten stimmen aber formell nicht überein; folglich sind letztere nicht formell real. Wäre z. B. Farbe formell real, so müßte sie, wie auch die Alten sich dies vorstellten, eine ruhende dem Subjekte nach Art eines Stoffes anhaftende Eigenschaft, nicht Bewegung sein. Umgekehrt sollte letztere in unseren Sinnen die Vorstellung Bewegung hervorrufen, nicht aber eine Vorstellung, die wir Farbe nennen.

Wir weichen in dieser Behauptung allerdings von den Lehren der Scholastik, speziell des heiligen Thomas ab. Der englische Lehrer zweifelte niemals an der formalen Realität von Licht und Schall 2c. Er durfte dies auch nicht, da für ihn der Stand der Naturforschung keinerlei Grund, ja auch nur Anhalt hiezu bot. Hingegen führt die neuere Naturwissenschaft nahezu evident die Sinnesqualitäten auf Bewegungsvorgänge zurück. Warum sollten wir uns eigensinnig diesen Errungenschaften gegenüber abschließen, statt sie philosophisch auszubeuten? Wir haben die Beruhigung, daß wir in dem Zugeständnis, welches wir der modernen Forschung machen, auf ein echt scholastisches Prinzip uns stützen: quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.[1])

Es ist auch nicht wahr, daß wir mit Preisgabe der formalen Realität der sekundären Qualitäten auch jene der primären Eigenschaften preisgeben. Die Gründe für die letzteren bestehen fort, auch wenn das als nicht beweiskräftig zugestanden wird, was einst für die sekundären angeführt wurde.

Es ist endlich nicht wahr, daß wir damit lehren, die spezifischen Sinne „täuschen per se". Es ist nur soviel wahr, daß sie per se das äußere Objekt anders darstellen, als es actu in sich ist. Oder besser, sie stellen eben nicht bloß das äußere Objekt dar, sondern sie stellen es dar zugleich mit der Form, die es durch die auffassenden Sinne erhalten hat. Darin liegt keine Täuschung der Sinne an sich, weil dieselben keine Behauptung aufstellen, auch nicht eine Täuschung der Vernunft durch die Sinne; denn ist auch die Vernunft an sich geneigt von Natur aus, das durch die Sinne Erfaßte zu behaupten, so ist die Vernunft doch ebenso von Natur aus geneigt, zu prüfen. Und die Sinne selbst, namentlich mit Unterstützung der naturwissenschaftlichen Apparate, leiten die Vernunft an, in den Sinnesqualitäten mehr als die bloße Außenwelt zu sehen, die Sinnesqualitäten nicht völlig auf die unabhängige Außenwelt zu übertragen und so ein falsches Urteil zu fällen.

b) Die Außenwelt ist aber auch nicht bloß Ursache für das „Daß" der sekundären Qualitäten. Die Physiologie lehrt, daß die äußeren Bewegungsvorgänge je nach ihrer Beschaffenheit in verschiedenen Sinnen eine Reizung hervorrufen. Die Beschaffenheit des äußeren Objektes und des darnach ent-

1) Z. B. S. theol. pars I. qu. 75. art. 5 c.



stehenden Reizes ist demnach von entscheidender Bedeutung für die Qualität der Empfindung. Willmann[1]) beruft sich auf Leibniz, um an einem Beispiel zu zeigen, wie „der Objektivbestand, der bei der Empfindung vorliegt, mehr als ein Bewegungskomplex" ist. Es ist ja auch „der Kreis mehr als eine Punktreihe, nämlich das diese ordnende Prinzip; ein solches hätte auch jener Bestand und es würde auf die Seele projiziert, die es unter Mitwirkung ihrer Natur modifiziert erfaßt, wie eine schiefe Ebene den projizierten Kreis als Ellipse aufnimmt, in der aber das Prinzip des Kreises bewahrt bleibt". Sehr schön fährt Willmann auf der folgenden Seite weiter: „nicht die Physik ergreift den Tatbestand des Sehens und Hörens, sondern unsere Wahrnehmung ergreift denselben und zwar als einheitlichen, den jene künstlich zerlegt; sie bemächtigt sich der Form, in der die herausgerechneten Bewegungen ihre Einheit haben. Wenn wir etwas blau nennen, so sehen wir der Qualität ins Innere, wenn wir die Ätherschwingungen zählen, bleiben wir am Äußeren haften. Wenn wir die Richtigkeit einer Rechnung oder Zeichnung ausdrücken wollen, so sagen wir: sie stimmt; in ihrer Vollendung wird sie uns gleichsam zum Akkorde, zu einem hörbaren, durch einen einzigen Geistesakt Erfaßbaren."

Auf einen extremeren Standpunkt stellt sich Willmann in seinem Werkchen „empirische Psychologie".[2]) Er beruft sich auf den Telegraph, um zu zeigen, wie das Vermittelnde bloße Bewegung sein kann, während das Vermittelte (die Nachricht) ganz anderer Art ist, und wie der Empfänger nicht die Vermittlung, sondern das Vermittelte in sich aufnimmt. Allein in diesem Beispiele handelt es sich um ein Mittel, das ein willkürliches Zeichen ist. Dieses Beispiel wäre darum, falls man es gegen Willmanns Gedanken pressen wollte, doppelt verunglückt; denn darnach könnte es scheinen, erstlich wir nähmen auch in der Sinneserfahrung ein Zeichen wahr und deuteten es dann, zweitens die Bewegungen, welche die Qualitäten vermitteln, verhielten sich zu letzteren willkürlich. Ähnlich beweisohnmächtig ist das von anderer Seite gewählte Beispiel von Gemälde, Pinsel und Idee. — Wer eine wahrhaft virtuelle Realität der Qualitäten annimmt, wer die Form, das Prinzip der äußeren Bewegungskomplexe, für die Qualität nicht belanglos nennt, der entgeht auch allen anderen von Willmann angeführten Konsequenzen. Am wenigsten wird damit behauptet, die Gesichtsempfindungen seien bloße Zeichen und Symbole. Freilich sind sie auch nicht Bilder; denn die Gesichtsempfindung geht unmittelbar auf das Ding. Ja man kann nicht einmal sagen, unsere Lehre enthalte die Behauptung, daß wir mit gefärbten Brillen sehen. Daß wir das Prinzip, welches die äußeren Bewegungsvorgänge in ganz bestimmter Weise dirigiert, als Licht empfinden, ist eben Eigenart des Sehaktes. Könnten wir etwa diese einzelnen Bewegungen tasten, dann würden wir freilich nicht Licht empfinden, aber wir hätten auch nicht das Ganze aufgenommen, nicht alles, was in diesem Bewegungskomplex liegt. Hingegen die gefärbten Brillen ändern den Gegenstand, schon ehe er ins Auge eindringt.

c) Die Form der sinnlichen Objekte hat also eine Doppelursache, die Außenwelt und die Kraft der Sinne. „In der Bläue, der Süße, dem Nachtigallenschlag aktuiert sich zugleich ein Objektives und ein Subjektives."

1) Geschichte des Idealismus, Bd. 3. 1897, Seite 185.

2) Philosophische Propädeutik, zweiter Teil. 1904, Seite 57.

Die sekundären Qualitäten sind also virtuell real. Wir wissen dies aus der eigentümlichen Tätigkeit der spezifischen Sinne. Denn diese eigentümliche Wirksamkeit, die in verschiedenen Sinnen nur auf verschiedene Bewegungsarten in ihrer Weise antwortet, setzt verschiedene Bewegungsarten voraus. Letztere müssen so sicher real sein, als wir der verschiedenen Sinnesqualiäten uns bewußt sind. Die spezifischen Sinne sind demnach verlässig, insoweit sie für die virtuelle Realität ihrer Objekte eintreten.

C. Gegner der äußeren Sinneserfahrung.

Gelegentlich haben wir schon Descartes, an den sich Malebranche (1638—1715) anschloß, und Kant die Verlässigkeit der Sinneswahrnehmung leugnen hören. Eingehender beschäftigen sich mit dem Problem die modernen Physiologen.

§ 1. Descartes und Malebranche.

Descartes (1596—1650) trägt seine Anschauungen über die Sinne an verschiedenen Stellen vor. Schon im Discours de la méthode [1]) erzählt er: „Deshalb nahm ich, weil die Sinne uns manchmal täuschen, an, daß es nichts gebe, was so beschaffen wäre, wie sie es uns bieten." „Endlich bemerkte ich, daß dieselben Gedanken wie im Wachen auch im Traume uns kommen können, ohne daß es einen Grund für ihre Wahrheit im ersteren Falle gibt." Ausführlicher verbreitet sich Descartes über diesen Gegenstand in der ersten Meditation. „Die Sinne täuschen uns mitunter und die Klugheit fordert, denen niemals ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben." [2]) „Ich bemerke deutlich, daß das Wachen durch kein sicheres Kennzeichen vom Traume unterschieden werden kann, sodaß ich erschrecke, und dieses Staunen mich beinahe in der Meinung bestärkt, daß ich träume." „Woher will ich wissen, daß, wenn weder die Erde noch der Himmel noch ein ausgedehntes Ding noch eine Gestalt noch ein Ort beständen, es Gott unmöglich wäre, zu bewirken, daß dennoch alles dies, so wie jetzt, mir dazusein *schiene*?" Er wolle nicht die Wirklichkeit der *Vorstellungen* von sinnlichen Dingen leugnen, aber es frage sich, ob *Dinge außerhalb* der Vorstellung bestehen. [3]) „*So lange ich hierüber* (über die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes) *noch keine Gewißheit habe, werde ich über keinen anderen Gegenstand irgend Gewißheit erlangen können.*" [4])

Malebranche (1638—1715) zählt sechs Arten auf, wie etwa die Ideen in uns entstehen könnten. [5]) Sie rühren vor allem nicht von den

1) 4. Abschn. Oeuvres, tom. 6, pag. 31.
2) Kirchmannsche Übersetzung 1882², Seite 22.
3) Ibidem pag. 47.
4) Ibid. pag. 48.
5) Simon, Oeuvres de Malebranche, tome 3 (recherche de la vérité), pag. 377.

materiellen äußeren Dingen her.[1]) Nachdem noch die Unmöglichkeit der anderen Arten gezeigt ist, behauptet Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott schauen.[2]) Infolge dessen meint Malebranche, die Existenz von Körpern sei uns nur durch Offenbarung gewiß, bewiesen könne sie nicht werden.[3])

Die Irrtümer der beiden Philosophen liegen auf der Hand. Es ist durchaus irreführend, zu sagen, wir dürften den Sinnen, auch wenn sie nur hie und da täuschen, niemals vertrauen. Würden sie uns hie und da so täuschen, daß wir trotz der angestrengtesten Aufmerksamkeit den Irrtum nicht bemerken könnten, so wäre die Konsequenz berechtigt. Allein tatsächlich fällen wir auf Grund der Sinneserfahrung nur dann ein falsches Urteil, falls wir es an der Überlegung und Zurückhaltung fehlen lassen.

Falsch ist es, daß wir keine sicheren Kennzeichen haben, um Traum und Wachen, Wahnsinn und geistige Normalität zu unterscheiden. Der Träumende freilich und der Wahnsinnige unterscheiden ihren Zustand nicht, wohl aber umgekehrt der Wachende und der geistig Normale.

Worauf berufen wir uns für den Satz: es gibt Körper? Wir brauchen uns nur zu fragen: „woher haben wir darüber Gewißheit?" und die Antwort auszuführen. Sie würde lauten: „wir sehen sie ja". Und würde jemand weiter fragen, ob das genügend sei, so würden wir antworten: „Gewiß, denn unsere Erkenntniskraft täuscht uns nicht". Würde jemand abermals nach dem Erkenntnisgrund forschen, so würden wir uns beeilen zu bemerken: „das liegt in der Natur der Erkenntniskraft, deren

---

1) Ibid. pag. 379 ff.

2) Ibid. pag. 398. Comme les idées des choses, qui sont en dieu, renferment toutes leurs propriétés = qui en voit les idées, en peut voir successivement toutes les propriétés (ibid. 412).

3) Ibid. tome 1 (entretiens sur la metaphysique, pag. 127 ff.). C'est donc Dieu lui-même qui, par les sentiments *dont il nous frappe*, nous *révèle* à nous, ce qui se fait hors de nous, je veux dire, dans notre corps et dans ceux qui nous environnent (ibidem 128) . . . Il n'y a donc point d'autre voie que la *révélation* qui puisse nous assurer que dieu a bien voulu créer des corps; supposé néanmoins ce dont vous ne doutez plus savoir, qu'ils ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir dans notre esprit, ni se représenter à lui, et que notre esprit lui-même ne peut les connaitre que dans les idées qui les représentent, ni les sentir que par des modalités ou des sentiments dont ils ne peuvent être la cause qu'en conséquence des lois arbitraires de l'union de l'âme et du corps (ibid. 129 ff.). Malebranche nennt diese Offenbarung die natürliche. Je veux dire que les unes (révélations naturelles) se font en conséquence de quelques lois générales, qui nous sont connues, selon lesquelles l'auteur de la nature *agit dans notre esprit à l'occasion de ce qui arrive à notre corps* (ibid. 131). Die natürlichen Offenbarungen können eine Gelegenheit zum Irrtum bilden, wenn wir von ihnen nicht den rechten Gebrauch machen und weil die Sünde unsere Natur verdorben hat. Diese natürliche Offenbarung bietet hinreichende Gewißheit, daß es im allgemeinen Körper gibt, weil Gott sonst betrügen würde (ibid. 134 ff.); übrigens steht auch die übernatürliche Offenbarung, die hl. Schrift, dafür ein (ibid. 135).



Vorhandensein wie Beschaffenheit sich uns unverkennbar aufdrängen, die ebenso sicher sind, wie 2 × 2 = 4 sind."

Ganz gewiß würden wir uns nicht darauf berufen, daß uns Gott nicht eine täuschende Natur gegeben habe oder daß er nicht unmittelbar in uns täuschende Akte hervorrufe. Ehe wir darauf uns beriefen, müßte uns zuvor die erkennende Natur unserer Kräfte zweifelhaft sein, es müßte uns zweifelhaft sein, ob wir Erkenntniskräfte besitzen. Dann aber nützt uns auch die Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit nichts mehr; denn: ist es zweifelhaft, ob jene Kräfte erkennend sind, dann ist noch mehr zweifelhaft, ob sie erkennend sein *sollen*, ob wir nach ihrem Zeugnis unsere Urteile fällen *sollen*. *Sollen* sie aber nicht Erkenntniskräfte sein, sollen wir nach ihnen nicht urteilen, dann kann ich mich für ihre Wahrhaftigkeit nicht mehr auf Gottes Wahrhaftigkeit berufen, um zu beweisen, daß sie es sein sollen. Gott kann uns nicht betrügen. Gewiß! Aber mußte er uns Erkenntniskräfte geben?

Gottes Wahrhaftigkeit ist allenfalls der *Grund*, daß er uns nicht *Anlagen gab*, die uns unüberwindbar zu falschen Urteilen drängen, sondern wirkliche Erkenntniskräfte sind. Aber den *erkennenden Charakter* dieser Anlagen können wir nicht aus Gottes Wahrhaftigkeit ableiten, sondern umgekehrt daraus, daß er uns erkennende Anlagen gab, können wir seine Wahrheitsliebe ableiten. Wir müssen immer bedenken, der *unüberwindliche Drang*, nach dem Zeugnis der Sinne zu *urteilen*, kann nur die *Einsicht* sein, daß sie Erkenntniskräfte sind. Folglich kann ich nicht aus ihm zuerst Gottes Wahrhaftigkeit und dann erst aus dieser die Verlässigkeit der Sinne deduzieren, sondern umgekehrt.

Die Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit, deren wir uns auch einmal bedienten, hat einen ganz anderen Sinn. Sie soll nur den „*Einwurf*" beseitigen: „Vielleicht hat Gott uns getäuscht". Sie hat also nur eine negative Aufgabe. Nicht aber will sie positiv den erkennenden Charakter der Sinne dartun. —

Wir haben gefunden, wie falsch es ist, den Sinnen an sich die Zuverlässigkeit, wenigstens die *erkennbare* Zuverlässigkeit abzusprechen und sie aus Gottes Wahrhaftigkeit vermitteln zu wollen. Noch unbegreiflicher ist Malebranches Unterfangen. Wir sehen davon ab, wie er die sinnliche Erkenntnis zu stande kommen läßt, wie wir nach ihm die Körper in Gott und den göttlichen Ideen schauen, wie gerade damit die sinnliche Erkenntnis über die Existenz der Körper recht unsicher würde. Wir wenden uns nur dagegen, daß Malebranche sogar eine *übernatürliche* Offenbarung für die Gewißheit der Existenz einer Körperwelt fordert (pour vous délivrer *entièrement* de votre doute spéculatif) und wirklich Beweise hiefür in der Bibel sucht. Damit wird die natürliche und übernatürliche Ordnung vollständig konfundiert. Zudem setzt die übernatürliche Offenbarung Gottes

das Dasein der Körperwelt wesentlich voraus. Sind wir uns nicht zuvor einer Körperwelt gewiß, so vermögen wir an die Offenbarung gar nicht zu glauben.

§ 2. Kant und Hume.

Kants Skeptizismus ist vielfach vorbereitet worden durch Hume (1711—1776). Ed. v. Hartmann[1]) faßt dessen Lehre in folgender Weise zusammen: „Hume wendet sich gegen die Annahme einer doppelten Existenz der Dinge, als Dinge an sich und als Dinge im Bewußtsein oder Wahrnehmungsbilder, mit besonderer Schärfe. Es sind in der Hauptsache drei Argumente, die er dagegen ins Feld führt. Erstens gilt ihm der Unterschied der primären und sekundären Qualitäten als hinfällig und bereits durch Berkeley[2]) widerlegt.[3]) .... Zweitens weist er darauf hin, daß die Anwendung der Kausalität auf das etwaige Verhältnis des supponierten Dinges zu dem Wahrnehmungsbilde unstatthaft sei, weil er die immanente Geltung der Kausalität bewiesen habe.[4]) Drittens behauptet er die Unmöglichkeit, Ding und Wahrnehmungsbild jemals mit einander zu vergleichen, weil wir nur das letztere kennen, und nur Vorstellungen den Vorstellungen ähnlich sein können.“ Der Glaube an die Außenwelt beruht auf der Einbildungskraft; dieselbe unterscheidet durch ein Gefühl das sogenannte Wirkliche vom bloß Eingebildeten.[5])

Zur Widerlegung Humes sei kurz bemerkt: a) Es widerspricht unserem Bewußtsein, daß wir in der sinnlichen Erfahrung direkt und unmittelbar unsere Vorstellungen und durch einen Schluß aus ihnen erst die Dinge erkennen. Wir erkennen mittels der Vorstellungen direkt die Objekte. Damit fällt auch die Notwendigkeit hinweg, Vorstellung und Objekt zu vergleichen, um ihre Übereinstimmung festzustellen. b) Das Kausalitätsgesetz ist von analytischem Charakter und kann nicht erschüttert werden. — Übrigens wenn wir oben die Außenwelt unter Zugrundelegung des Kausalitätsgesetzes bewiesen haben, so wollten wir selbstverständlich weder sagen, daß die Sinnes-

1) Geschichte der Metaphysik, 1. Teil, 1899, Seite 558.

2) Berkeley (1684—1753) behauptet, daß nur Geister und deren Ideen existieren. Unsere sinnlichen Vorstellungen werden nicht von Außendingen hervorgebracht, sondern entstehen durch Einwirkung der Gottheit. „For as to what is said of the *absolute* existence of unthinking things, without any relation to their being perceived, that is to me perfectly unintelligible. Their *esse* is *percipi*; nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them.“ (Fraser, the works of Berkeley, vol. I. Oxford, 1901). Wie in „of the principles of human knowledge“, so stellt Berkeley seinen Akosmismus besonders dar in „three dialogues between Hylas and Philonous“ (cfr. works, vol. 1, Seite 484, Schluß des dritten Gespräches).

3) Eine Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes, übers. v. Kirchmann, 1888, Seite 152.

4) Ibidem, Seite 151.

5) Ibidem, Seite 48—52.

erfahrung oder das ihr folgende Urteil sich darauf stützen; beide sind vielmehr unmittelbarer Natur. Noch wollten wir sagen, daß der Erfahrung und dem Erfahrungsurteil an sich die Gewißheit fehle. Unsere Zurückführung will nur zeigen, daß der Leugner der Außenwelt nicht bloß die Sinneserkenntnis, sondern auch die Verlässigkeit des Kausalitätsgesetzes negieren müsse. c) Ein bloßes Gefühl der Lebhaftigkeit kann uns einmal täuschen, daß wir Träumereien für Wirklichkeit halten, aber das lebhafte Gefühl ist nicht die Differenz zwischen äußerer Sinnesvorstellung und Phantasiebild und nicht die Differenz zwischen äußerer Sinnesvorstellung und Halluzination. —

Kant untersucht die äußere Erfahrung in jenem Teil seiner „Kritik der reinen Vernunft", welchen er „transzendentale Ästhetik" nennt. Sie handelt hauptsächlich von Raum und Zeit.

Was in der Sinneserfahrung uns gegenüber tritt, heißt Erscheinung; dieselbe besteht aus Materie und Form. Erstere sind hauptsächlich die sekundären Qualitäten. Die letztere besteht aus Raum und Zeit. Der Raum ordnet die äußere Erfahrung. Wie steht es nun mit Materie und Form in Rücksicht auf die Realität?

a) Die Form, die Ausdehnung, der Raum, ist in keiner Weise transzendent, in keiner Weise eine Eigenschaft von transzendenten Dingen. (Transzendent ist hier = transsubjektiv = existierend, = unabhängig und vor jeder Vorstellung.) Kant behauptet, die Materie rühre her von affizierenden transzendenten Gegenständen; folglich (!) könne die Form nicht von transzendenten Dingen ihre Entstehung erhalten.[1]) Wir können in diesem Gedankengang freilich nicht mehr als eine petitio principii sehen.

Obwohl die Form nur dem „Gemüte" entspringt, nennt sie Kant doch real, objektiv,[2]) weil sie jedem Gegenstand der empirischen Anschauung notwendig zukommt. Ein Traum, den wir alle träumen, ist kein Traum mehr.[3])

Wie sich Kant diese Form vorgestellt, ist schwer zu sagen. Seiner Ausdrucksweise nach zu schließen, hatte er nicht immer dieselbe Vorstellung. Einmal[4]) sagt er: „Die Form derselben (Erscheinung) aber muß zu ihnen (Empfindungen) insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." Nach dieser Stelle ist der Raum eine bereitliegende fertige oder aktuelle Vorstellung;[5]) dieselbe verhält sich wie ein Gefäß, in welchem den Empfindungen ihre

---

1) Vaihinger, Komment. 2. Bd. S. 69 ff.
2) Vaihinger, l. c. Seite 364.
3) Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1898[3], Seite 294.
4) Werke, l. c. Seite 50.
5) Vaihinger, l. c. 86—88.

Stelle angewiesen wird.[1]) An manchen anderen Stellen ist der Raum nur eine potentiell gegebene Form a priori, sie ist eben nur die Anlage, die Empfindungen, falls sie in uns durch Affektion entstehen, räumlich zu ordnen[2]) und dadurch Räumlichkeit zu verobjektivieren.

b) Man sollte nach dem Bisherigen glauben, daß die Materie (die sekundären Qualitäten) mehr objektiv und real als die Form sei. Allein dem ist nicht so. Ihrer Entstehung nach allerdings ist sie mehr real, sie verdankt ja dieselbe transzendenten Dingen; dagegen ihrer Beschaffenheit nach ist sie mehr subjektiv als der Raum. Der Raum ist zwar nicht von der allgemein menschlichen Natur, aber wenigstens von deren Individualität unabhängig, hingegen die sekundären Qualitäten hängen ihrer Beschaffenheit nach von augenblicklichen und zufälligen Verhältnissen der Einzelsinne ab.[3]) Kant konnte mit Recht im Anschluß an Hume[4]) sagen, nachdem Locke die sekundären Eigenschaften versubjektiviert habe, habe er „überdies aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt 2c.), auch mit zu bloßen Erscheinungen“ gezählt. Er sei aber deshalb doch kein Idealist; denn „die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können“. —

In unserer Kritik begnügen wir uns, die letztere Bemerkung, die wohl eine Entschuldigung sein soll, zurückzuweisen. Zweifellos hält ja Kant ein Ding an sich.[5]) Aber es ist ebenso zweifellos diese Annahme eine Inkonsequenz; denn die Kausalität und damit die Affektion gelten bloß vom empirischen, nicht aber vom Ding an sich; folglich sind die sekundären Qualitäten nicht einmal in ihrem „Daß“ eine Wirkung der transzendenten Dinge. Ja noch mehr, „Existenz“ selbst gilt nur vom Empirischen und darf nicht auf das Transzendente angewendet werden. Jakobi hat darum schön bemerkt[6]): „Ohne den Naturglauben an wirkliche Dinge kommt man nicht in das System hinein; mit ihm aber kann man nicht darin verharren und sich niederlassen.“

Daß Ausdehnung und Räumlichkeit ebenso von Dingen außer uns ihren Ursprung haben können wie Farbe 2c., ist selbstverständlich und

---

1) Welch krasse Bilder die Kantianer für das Verhältnis von Materie und Form benützten, siehe Vaihinger, l. c. Seite 62 ff.

2) Vaihinger, l. c. 93.

3) Vaihinger, l. c. Seite 360 ff.

4) Werke, Bd. 4, § 13 Anmerk. 2, Seite 289.

5) Vaihinger, l. c. Bd. 1, Seite 174. Bd. 2, Seite 14, 15, 20, 35, 47.

6) Vaihinger, l. c. Seite 38.

durch Kant in keiner Weise widerlegt. Daß sie davon wirklich ausgehen, wird bei Anerkennung des Kausalitätsgesetzes und der Verlässigkeit des Bewußtseins jedem gewiß. —

Den im Kantschen Prinzip gelegenen Akosmismus hat Joh. Gottlieb Fichte (1762—1814) völlig durchgeführt. Er läßt nicht bloß die Form, sondern auch die Materie aus der Tätigkeit des Ichs hervorgehen.[1])

Daß der askosmistische Idealismus mit dem praktischen Leben völlig unvereinbar sei, ist auch Fichte nicht entgangen. Er suchte sich aber dem gegenüber in ähnlicher Weise, wie die Skeptiker, zu helfen mit dem „Glauben".[2]) Der Mensch, sagt er, ist zum handeln da, und um handeln zu können, muß er an die Realität seines Ichs und der Dinge außer ihm glauben. „Du sollst handeln", ruft uns die Stimme des Gewissens zu, „und da du nicht handeln kannst, ohne die Realität der Außenwelt und anderer deinesgleichen anzunehmen, so mußt du dem Handeln gemäß auch denken, du mußt die Realität der Dinge annehmen — glauben. So ist es das Interesse für eine Realität, welches uns bei unserer natürlichen Ansicht von der Existenz unser selbst und der Dinge festhält, und darum ist der Glaube, in welchem wir diese Realität annehmen, kein Wissen, sondern vielmehr ein Entschluß des Willens." Das heißt offenbar nicht anderes, als: wir müssen uns entschließen, das Dasein der Außenwelt, obgleich es in Wahrheit eine solche nicht gibt, anzunehmen, weil wir dann nicht leben könnten. Kann aber die menschliche Vernunft mit einer solch sonderbaren Ausflucht sich zufrieden geben? Kann sie sich dazu verstehen, im Interesse des praktischen Lebens etwas als wahr zu proklamieren, was auf dem Standpunkte des Wissens als absolut falsch erscheint? Nimmermehr!

§ 3. Wundts Theorie.

Nach Wundt, geb. 1832, seit 1875 Professor der Philosophie in Leipzig, bedeutender als Physiologe, wird im ursprünglichen Vorstellungsinhalte nicht zwischen objektivem Begriff und Ding an sich unterschieden, sondern wir halten unsere Vorstellungen (objektiv) selbst für Objekte oder Dinge an sich. „Das Merkmal, objektiv wirklich zu sein, ist keines, das zu den anfänglich etwa subjektiven Vorstellungen hinzukäme, sondern umgekehrt dieses Merkmal muß erst .... beseitigt werden", um zu einer Trennung von Subjekt und Objekt zu gelangen.[3]) Der ununterschiedene Inhalt unseres ursprünglichen Vorstellens heißt Vorstellungsobjekt. In ihm „ist demnach der Begriff eines dem Subjekt gegebenen Objektes noch nicht enthalten, sondern dasselbe ist ein vollkommen einheitlicher realer Erkenntnisinhalt". Noch deutlicher äußert sich Wundt in seinen „philosophischen Studien" über „naiven und kritischen Realismus"[4]): „Die primitive Erfahrung ist nicht das im, sondern das außer dem Bewußtsein gelegene Objekt. Daß

1) Fichte, über die Bestimmung des Menschen, Werke, Bd. 2, Seite 222 und 228 ff.

2) Vergl. etwa Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 1896⁴, S. 457, Fichte, Werke, ibidem, Seite 233.

3) Wundt, System der Philosophie, 1897², Seite 88.

4) Seite 397.



dieses äußere Objekt überhaupt im Bewußtsein vorgestellt wird, ist eine erst auf Grund hinzutretender Reflexion entstandene Erkenntnis."

Wir sehen daraus, Wundt stellt sich zunächst auf den Standpunkt des naiven Realismus, der annimmt, daß der Mensch nicht bloß Zeichen, welche die Dinge in unseren Sinnen setzen, aufgreift, sondern die Dinge selbst und unmittelbar (sine medio per quod).[1]) Aber während der naive Realismus dabei stehen bleibt, prüft Wundt die Merkmale des Vorstellungsobjektes, inwieweit sie, die bisher für real genommen wurden, nachträglich in das Subjekt zurückgezogen werden müssen. Jedoch ist es unmöglich, die Gesamtheit der Merkmale zu subjektivieren und so das „Vorstellungsobjekt" bloß als Vorstellung und gar nicht als Objekt zu erklären.

Der transzendentale Realismus nimmt an, wir faßten zunächst bloß unsere Erkenntnisbilder auf und schlössen von ihnen auf Dinge an sich. Diese Lehre ist nicht bloß nach Wundt falsch, sondern auch unmöglich. Denn „da sich, sobald man nur erst aus dem primären Vorstellungsobjekt das ihm inhärierende Merkmal „Objekt zu sein" entfernt hat, naturgemäß zwingende Merkmale von der verlangten Art gar nicht auffinden lassen, so müht man dann auf Grund dieser falschen Auffassung in vergeblichen Versuchen sich ab, auf irgend eine Weise aus der subjektiven Vorstellung herauszukommen und einen Weg zu finden, der es möglich mache, wieder zu dem verlorenen Objekt zu gelangen."[2]) „Nicht objektive Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten, sondern objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist, dies ist die wahre und die allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft." —

Die natürliche Entwicklung in der Reflexion führt allerdings zur Unterscheidung des Vorstellungsobjektes in Subjekt und Objekt, und zur Auffassung, daß das Objekt auf das Subjekt wirke.

Würde jemand fragen, wie die Reflexion zur Sonderung des Vorstellungsobjektes in Subjekt und Objekt kommt, so wäre auf die mit allem Wollen verknüpften Empfindungen der Spannung zu weisen, welche das Wollen so recht als Selbsttätigkeit erscheinen lassen.[3]) Wir meinen das Wollen, das als Aufmerksamkeit auftritt, sowie die äußeren Willenshandlungen, die sich als Bewegungen manifestieren.[4])

Daraus ergibt sich sofort, was für die Reflexion an unseren Vorstellungen dem Subjekte und was dem Objekte angehört. Wir weisen jene Bestandteile des Wahrnehmungsinhaltes, die in unmittelbarer Verbindung mit dem Willen stehen, ausschließlich dem Subjekte zu.[5]) Durch die übrig bleibenden Bestandteile, den eigentlichen Vorstellungsinhalt, werden aber Gefühle und Wollen beeinflußt und so erscheint der subjektive Teil als Wirkung des objektiven.

So entwickelt sich allerdings in naturgemäßer Weise unsere reflektierende Auffassung. Allein auf das Resultat derselben kann keine Erkenntnistheorie aufgebaut werden; mit diesem Schlußresultat der Entwicklung unserer Erkenntnis, d. h. mit der

---

1) Vergl. König, Wundts Philosophie u. Psychologie, 1901, Seite 52, ferner Wundt, System, 1897², Seite 97.

2) System, Seite 98.

3) System, Seite 96.

4) Äußere Willenshandlungen sind „bestimmte, aus dem vorausgehenden Vorstellungs- und Gefühlsverlauf hervorgehende körperliche Bewegungen." Wundt, Abriß der Psychologie, 1896, Seite 215.

5) System, Seite 132.

Trennung von Subjekt und Objekt kann der Erkenntnistheoretiker nicht anfangen. Denn daß die ursprünglich subjektiv genommenen Vorstellungselemente einen objektiven Wert erhalten, ist ein logischer Widerspruch.[1]) —

Nachdem wir den Standpunkt Wundts im allgemeinen gezeichnet haben, gehen wir auf seine Auffassung von der Wahrnehmungserkenntnis ein.

Wir sagten oben, das Vorstellungsobjekt muß als real festgehalten werden; dann erst kann die Prüfung der Merkmale und ihre Berichtigung folgen. „Diese besteht darin, daß den Empfindungen oder Qualitäten alle Realität abgesprochen wird, hingegen Raum und Zeit jene, die sie in der Wahrnehmungserkenntnis zu haben scheinen. Nur den begrifflichen Objekten Zeit und Raum eignet Realität."

„Der gesamte Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung ist uns als ein Mannigfaltiges gegeben, an dem wir einen Stoff, der geordnet wird, und eine Form, welche die Art und Weise dieser Ordnung darstellt, unterscheiden.[2]) Als den Stoff der Wahrnehmung betrachten wir die Empfindungen, an der Form unterscheiden wir die allgemeine Ordnung der Empfindungen in Raum und Zeit, und die Sonderung des so geordneten Ganzen der Anschauung in einzelne Vorstellungsobjekte."

„Wir unterscheiden erstlich Stoff und Form, weil der Stoff sich ändert, während die räumlich-zeitliche Form sich gleich bleibt, hingegen letztere keine Veränderung erleiden kann, ohne daß der Stoff in Mitleidenschaft gezogen wird[3]); darin liegt eine Unabhängigkeit der formalen von den materiellen Bestandteilen des Wahrnehmungsinhaltes. — Die Bewegungsanschauung (die Unabhängigkeit der Form von stofflicher Bewegung oder Veränderung) hat uns zur Teilung von Form und Materie geführt; sie führt uns auch zur Sonderung des ursprünglich ungetrennten Wahrnehmungsinhaltes in verschiedene räumlich-zeitliche Objekte."[4]) „Der logisch vollkommen zureichende Grund zu jener Sonderung der Vorstellungswelt liegt in der unabhängigen Bewegung der Objekte."

Es fragt sich, „ob jene Merkmale, welche die Unterscheidung der formalen von den materiellen Elementen der Wahrnehmung herbeiführten, für beide (Stoff u. Form) zugleich eine verschiedene reale Bedeutung voraussetzen lassen.[5]) Zweifellos. Der Mensch kann nur dann eine widerspruchsfreie Verbindung der einzelnen Erfahrungen zu stande bringen, falls er den ganzen qualitativen Empfindungsinhalt in das Subjekt zurücknimmt.[6]) Hingegen läßt sich im Zusammenhang der Erfahrung kein Grund finden zur Zurücknahme der Form der Wahrnehmung, so wenig als zur Aufhebung der Objektivität der Vorstellung.[7]) Die zeitlich-räumliche Form ist ein nicht aufzuhebender Bestandteil aller Wahrnehmung. Aber welcher Erkenntnis gehört dieser objektive Inhalt an? —

Nicht der Wahrnehmungserkenntnis; dieser ist überhaupt jede

1) System, Seite 131.
2) System, Seite 105.
3) System, Seite 111.
4) System, Seite 127.
5) System, Seite 138.
6) System, Seite 143
7) System, Seite 144.

Objektivität abzusprechen, in allen Bestandteilen ihres Inhaltes. Denn Raum und Zeit sind allerdings objektiv, aber Raum und Zeit allein sind nicht Gegenstand der Wahrnehmungserkenntnis, sind nicht anschaulich; es gibt keinen Anschauungsakt, dessen Objekt bloß Zeit und Raum wären. Ein Anschauungsakt aber, der auch Empfindungen einschließt, ist nicht mehr objektiv.

Raum und Zeit können bloß in Begriffen aufgefaßt werden, sie sind ein Begreifliches, nicht ein Anschauliches. Darum ist nicht die Wahrnehmungs-, sondern nur die Verstandeserkenntnis real. — Dabei hat Wundt eine eigentümliche Auffassung vom Zustandekommen der begrifflichen Erkenntnis. Für jedes Begriffene muß eine stellvertretende Vorstellung, ein Symbol gewählt werden. Für die Begriffe Zeit und Raum wird als Symbol die sinnliche Anschauung von Zeit und Raum (die immer Empfindungen einschließt) genommen; aber es wird der Nebengedanke hinzugefügt, daß die Empfindungen für den objektiven Inhalt gleichgiltig seien. In der Hinzufügung dieses Gedankens liegt der Begriff Zeit resp. Raum.

Was sagen wir zu Wundts Theorie?

1. Es ist anerkennenswert, wenn Wundt von einer Wahrnehmung ausgeht, die unmittelbar ein reales Objekt festhält, und nicht bloß eine subjektive Vorstellung ist. Allein diese Annahme kann und darf doch nicht bloß eine Gewalttat sein, sondern muß auf Einsicht beruhen. Beides fehlt bei Wundt, ja im Gegenteil, sobald die Einsicht dazu kommt, wird das Objekt, wenigstens soweit es der Wahrnehmung angehört, gänzlich aufgehoben.

2. Wenn auch unsere ursprüngliche Gewißheit von einer Außenwelt nicht auf einer Reflexion auf das Kausalitätsgesetz beruht, so kann doch bloß dies die Erkenntnis der Außenwelt erklären. Leugnet man dieses, so ist die Annahme, unser Vorstellungsobjekt sei Ding an sich, ein Gewaltakt. Nun sagt Wundt: Es verwandle sich das Ding an sich in Ursache unserer Vorstellungen, und er nennt diese Auffassung „eine seltsame Vermengung unvereinbarer Gesichtspunkte! Handelt es sich doch bei Ursache und Wirkung um das Verhältnis gleichartiger Glieder eines Ganzen der Erfahrung, nicht um Beziehungen zwischen disparaten Begriffen, von denen einer jenseits aller Erfahrung liegt." [1]) Nach diesen Worten kann Wundt die Realität der Sinnesobjekte nicht mehr erklären. Um es kurz zu sagen, Wundt ist es bloß zu tun um eine widerspruchsfreie Erfahrung, die durch das Denken gereinigt wird, nicht um die Verhältnisse der Dinge an sich. So kann er allerdings davon ausgehen, die Objekte so zu nehmen, wie sie sich der Vorstellung unmittelbar darstellen, um allmählich sie von jenen Widersprüchen zu reinigen, die sie in der Erfahrung (nicht als Dinge an sich) dem Denken bieten.

3. Ganz verschieden vom erkenntnistheoretischen ist der psychologische Standpunkt Wundts. Hier wird eine den Vorstellungen entsprechende Wirklichkeit vorausgesetzt und der Wahrnehmungsvorgang wird auf subjektive Bedingungen zurückgeführt.[2]) Allein es kann unmöglich gestattet sein, den erkenntnistheoretischen und den psycho-

1) System, Seite 90.
2) System, Seite 134.

logischen Standpunkt derart auseinander zu reißen; denn entweder fehlt dem einen oder dem anderen das Fundament.

4. Gerade Wundt verwirft die spezifischen Sinnesenergien.[1]) „Nun findet man, daß in vielen Fällen verschiedene Reize, sobald sie nur auf dieselben physiologischen Aufnahmeapparate einwirken, qualitativ gleiche Empfindungen auslösen .... Indem man dieses Resultat verallgemeinerte, gelangte man zu dem Satze: jedes einzelne Aufnahmeelement eines Sinnesorganes und jede einzelne sensible Nervenfaser samt ihrer zentralen Endigung sei nur einer einzigen Empfindung von fest bestimmter Qualität fähig, und die Mannigfaltigkeit der Empfindungsqualitäten sei daher durch die Mannigfaltigkeit jener physiologischen Elemente von spezifisch verschiedener Energie verursacht."

Wundt widerspricht dieser Annahme zunächst aus Gründen der Entwicklungsgeschichte, dann aus Gründen der Beobachtung. „Alles spricht ... dafür, daß die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und daß die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen." Wundt vertritt allerdings dabei nur „einen Parallelismus der Empfindungsunterschiede und der physiologischen Reizungsunterschiede"; denn „der Natur der Sache nach ist es unmöglich, aus der Beschaffenheit der physikalischen und physiologischen Reizungsvorgänge die Beschaffenheit der Empfindungen abzuleiten", beide seien unvergleichlich.

Aus diesen Worten Wundts folgt mindestens die virtuelle Realität der sekundären Qualitäten; denn der physikalische Reiz muß wirklich vorhanden sein und er muß eine bestimmte Beschaffenheit haben. Vom psychologischen Standpunkt aus darf demnach die berichtigende Reflexion die sekundären Qualitäten nicht schlechthin ins Subjekt zurücknehmen. Und dem psychologischen kann der logische nicht gänzlich widersprechen.

Anmerkung. Helmholz (1821—1895) definiert das Licht: „eine zitternde und wellenförmig sich ausbreitende Bewegung eines hypothetischen Mediums, des Lichtäthers."[2]) Eine derartige Begriffsbestimmung befriedigt uns nicht, aber nur weil wir uns gewöhnt haben, durch das Wort „Licht" den Lichteindruck zu bezeichnen oder wenigstens mitzubezeichnen. Würde jemand hinzusetzen: „insofern sie geeignet ist, in unserem Sehvermögen eine Empfindung auszulösen", so würden wir uns mit der Definition besser befreunden.

Dagegen müssen wir jedenfalls den anderen Ausführungen von Helmholz entgegen-

1) Grundriß der Psychologie, 1896, Seite 51.

2) Wissenschaftliche Abhandlungen, 2. Bd. 1883, Seite 593.



treten. „So ist auch die Farbe nicht eine Eigenschaft der Körper an sich, sondern eine Eigenschaft, welche das Auge erst den Körpern anheftet, wobei es in der Wahl der bestimmten gesehenen Farbe nur durch zufällige Verbindungen von Eigenschaften des Körpers bestimmt wird." Wir halten hingegen daran fest, daß auch das Auge sich in der Farbenwahrnehmung rezeptiv verhält. Nach Helmholz hätte „die Farbe mit dem gefärbten Körper soviel zu tun, wie der Name mit dem benannten Menschen." Das Verhältnis wäre demnach objektiv rein willkürlich, und nur subjektiv, wegen der Beschaffenheit unserer menschlichen Natur, notwendig.[1]) Helmholz nimmt darum eine spezifische Energie der Sinne an. Sind die Qualitäten nur Zeichen und Namen, so erfassen wir durch sie auch nicht die Dinge selbst; zu den Dingen könnten wir höchstens durch einen Schluß kommen, jedenfalls nur durch einen Akt, der infolge der Empfindung erst als ein zweiter Akt nach der Empfindung entsteht. Eine solche Annahme widerspricht allem Bewußtsein.

Drittes Kapitel.

Geistige Einsicht und ihre Gewißheit.

Die geistige Einsicht ist teils unmittelbar, teils mittelbar. Erstere heißt Verstandes-, letztere Vernunfterkenntnis. Die Einsicht setzt geistige Auffassung voraus. Wir haben demnach drei Funktionen auf ihre objektive Verlässigkeit zu untersuchen: die geistige Auffassung, die Verstandeserkenntnis und die Vernunfteinsicht.

A. Geistige Auffassung und ihr objektiver Wert.

Die geistige oder begriffliche Auffassung ist die Auffassung, die der Intellekt im Gegensatz zur Sinnlichkeit vollzieht. Uns interessiert hauptsächlich die allgemeine Auffassung; denn gerade ihr objektiver Wert begegnet Zweifeln. Alles Existierende ist ja singulär; welcher Wert soll darnach der allgemeinen Auffassung zukommen.

Um unseren Gegenstand zu erschöpfen, fragen wir 1. was ist ein allgemeiner Begriff? 2. haben wir solche? 3. haben sie objektive Bedeutung?

§ 1. Erklärung des allgemeinen objektiven Begriffes.

Wir haben hier natürlich nur zu zeigen, was jeder nach seinem Bewußtsein unter einem allgemeinen objektiven Begriff versteht. Die Existenz und der Wert solcher Begriffe ist später nachzuweisen.

Schon früher (Seite 14—17) haben wir betrachtet, wie wir zu einem Denkinhalt gelangen, der von vielen aussagbar ist, wie sich dieser Denkinhalt zusammensetzt, was in ihm nicht eingeschlossen ist. Wir nannten diesen Denkinhalt universale *metaphysicum*. Dann frugen wir, aus welchen notae jener Denkinhalt besteht, welchen man universale *logicum* nennt, und bemerkten, daß zu diesen notae auch Einheit und Vielheit gehört.

1) Ibidem, Seite 608.

Das universale *metaphysicum* schließt Einheit und Vielheit potentiell ein, das universale *logicum* aber actu; natürlich reden wir von logischer Potentialität und logischer Aktualität; d. h., wer eine Natur denkt, welche man universale metaphysicum nennt, kann (potentia) hinzufügen, daß diese Natur in der Auffassung zu einer gemacht wurde durch Nichtdenken der individuellen Bestimmungen, und daß sie zu einem Vielfachen gemacht werden kann durch Aussage von vielen, er kann hinzufügen, es sei ein apprehensum unum und ein praedicatum multorum. Die unitas liegt in der Art der apprehensio, die multitudo in der praedicatio. Fügt er diese Merkmale hinzu zur Natur, so daß der Inhalt seines objektiven Begriffes um diese bereichert wurde, so ist letzterer ein universale *logicum*.

Wir wollen nochmals auf diesen Begriff einen Blick werfen und namentlich das Verhältnis von Einheit und Vielheit beleuchten.

Wollen wir einem „Etwas" das Prädikat „allgemein" beilegen, so muß es zwei Eigenschaften haben, es muß zugleich eines und vieles sein. Da die Vielheit die Negation der Einheit ist, so kann etwas nicht nach derselben Beziehung eines und zugleich vieles sein. Wir sagen darum besser: jenes eine, das allgemein genannt wird, muß zu vielem Beziehung haben. Universale est unum habens ordinem ad plura.

Je nach Beschaffenheit der Beziehung, die ein Eines zu Vielem besitzt, gibt es verschiedene Arten von Universalien. Wir reden z. B. von allgemeinen Ursachen. Eine allgemeine Ursache ist ein Ding, das, obschon physisch oder in sich eins, doch vielen Dingen die Existenz gibt. Das eine hat zu den vielen die Beziehung der Kausalität. Man sagt, es sei ein universale in causando; das „Causare" ist ein vielfaches, während das Sein nur eines ist. — Ähnlich gibt es allgemeine Zeichen. Z. B. das Wort oder der Laut „Mensch" drückt nicht bloß ein Individuum aus, es erinnert nicht bloß an Petrus, sondern an unendlich viele Individuen. In sich, physisch ist der Laut nur einer, aber er hat zu vielen Dingen Beziehung und zwar speziell die Beziehung des Zeichens; er ist ein universale in significando. Sein „Bezeichnen" ist vielfach.

Wir reden hier vom objektiven Begriff und legen ihm Allgemeinheit bei. Wie oben bemerkt, kann ihm die Allgemeinheit als Eigenschaft zukommen, gleichsam inhäsiv, oder objektiv, als Nota, die zu seinem übrigen Inhalt hinzukommt. Kommt sie ihm inhäsiv zu, so kommt sie ihm objektiv bloß potentiell zu. Es ist nun gleichgültig, ob wir von der potentiellen Allgemeinheit des universale *metaphysicum* oder von der aktuellen des universale *logicum* reden. Es bleibt die Frage, wie verhält sich in dieser Allgemeinheit die Einheit zur Vielheit? oder welcher Art müssen die Einheit und Vielheit sein, damit sie sich vertragen?

Die Beziehung des Einen zu Vielem heißt beim universale in causando „verursachen", beim universale in significando „bezeichnen", beim allge-

meinen Begriff „ausgesagt werden können". Ich sage: „ausgesagt werden können"; denn in der wirklichen Aussage haben wir bloß mehr logische Vielheit, ein vielfaches Prädikat. Z. B. Mensch und Tier sind sinnliche Wesen. Bei der wirklichen Aussage wird darum auch der Plural angewendet, außer es ist die Prädikation abjektivisch.

Einheit und Vielheit vertragen sich demnach am allgemeinen Begriff, weil die eine wirklich, die andere nur möglicher Weise gegeben ist.

Aber welcher Art ist näher die Einheit, mit der sich wenigstens eine mögliche Vielheit verträgt?

a) Es ist nicht die individuelle Einheit. Der objektive Begriff darf nicht eine nota einschließen, infolge deren er Ausdruck eines Individuums ist; denn sonst kann er niemals in einer wirklichen Prädikation zu einem Vielfachen gemacht werden, er kann nicht von vielen ausgesagt werden. Darum sagten wir früher, es muß von individuellen Bestimmungen abgesehen werden, sie dürfen nicht in den Inhalt des objektiven Begriffes einer Natur aufgenommen werden, wenn wir einen allgemeinen Begriff gewinnen sollen.

b) Seite 14 haben wir gezeigt, wie wir zum abstrakten Begriff humanitas kommen; wir fügten hinzu, daß wir sie weder als eine noch als nicht eine, als viele denken, sondern daß wir eben nur den Inhalt ihrer Definition denken und dieser schließt weder Einheit noch Vielheit ein. Ich sage, wir denken sie nicht als eine, nämlich als individuell eine; sie ist ja in der Tat kein Individuum; wir denken sie auch nicht als viele, sie ist nicht = viele Individuen. Und doch ist sie eine Einheit und können wir sie als Einheit denken. Humanitas nun, abstrakt genommen, ist nicht einmal potentiell eine Vielheit; humanitates in abstracto sind ja undenkbar. Humanitas ist unteilbar und unvermehrbar in sich und darum von allem anderen getrennt.

Die Einheit, welche wir einer abstrakten Natur zuschreiben, heißt formelle oder Wesenseinheit. Humanitas ist eine Natur, eine forma, ihre abstrakte Natur ist nicht zu mehreren abstrakten Naturen vermehrbar.

Auch diese formelle oder Wesenseinheit kann dem allgemeinen Begriff nicht zugeschrieben werden; denn wie wir eben gehört, verträgt sie sich nicht einmal mit einer möglichen Vielheit.

Zudem ist die Wesenseinheit eine reale Einheit, die Einheit eines Realen. Sie entsteht nicht durch das Denken, wie jene Einheit, die dem allgemeinen Begriff zugeschrieben wird.

c) Auch ähnliche Dinge bilden eine gewisse Einheit, die Einheit der Ähnlichkeit. Wir sagen: „Die Natur des Paulus und jene des Petrus sind (Plural!) ein und dieselbe."

Allein der Sinn des Satzes ist nicht, daß diese Naturen als eine be-

zeichnet werden wollen; im Gegenteil, wir wollen ausdrücklich aufrecht halten, daß sie zwei sind; wir lassen den individuellen Unterschied nicht ungedacht; wir denken numerisch zwei. Die Einheit der Ähnlichkeit ist darum wiederum nicht jene, welche wir einer allgemeinen Natur zuschreiben.

d) Ist hingegen die Einheit eines Begriffsinhaltes durch Abstraktion von individuellen Bedingungen gewonnen, so hindert nichts, mittels desselben alle jene Subjekte zu denken, aus denen er durch Abstraktion gewonnen wurde. Es muß demnach dem allgemeinen Begriffsinhalt jene Einheit zukommen, welche durch Außerachtlassen der individuellen Bedingungen hergestellt wird. Sie heißt Einheit der Allgemeinheit, weil eben nur sie sich mit möglicher Vielheit verträgt.

Wir definieren demnach den allgemeinen Begriff als jene objektive Auffassung, die derart Ausdruck eines formell oder wesentlich Einen ist, daß er zugleich möglicher Weise Ausdruck eines Vielen ist. Ein formell Eines ist so ausgedrückt, so gedacht, daß es zu einem Vielfachen determiniert werden kann. Nicht weil die Natur formell eine ist, sondern weil sie in dieser bestimmten Weise gedacht wird (durch Abstraktion), ist sie zur Vielheit bestimmbar.

§ 2. Subjektive Wirklichkeit allgemeiner objektiver Begriffe.

Der allgemeine objektive Begriff ist subjektiv wirklich, wenn unserem Geiste wirklich ein Inhalt so vorschwebt, als wäre er formell einer, aber zugleich durch individuelle Merkmale differenzierbar. Setzt sich der Intellekt einen derartigen Terminus, sei es produktiv, sei es rezeptiv, so ist der allgemeine Begriff subjektiv wirklich.

In Abrede gestellt wurde die subjektive Wirklichkeit allgemeiner Begriffe vom Nominalismus. Derselbe hatte bereits im Altertum seine Vertreter. In das Mittelalter wurde er wahrscheinlich durch die Schule von Chartres eingeführt. Der einflußreichste Vertreter der neuen Richtung (sententia vocum) wurde der Kanonikus Roscelin aus Compiègne, der sie auf die Trinität anwendete und darum vom Konzil zu Soissons 1092 zum Widerruf verurteilt wurde.[1])

Nach Roscelin haben wir bloß Einzelvorstellungen, z. B. die (Einzel-)Vorstellung von diesem Menschen und die (Einzel-)Vorstellung von jenem Menschen. Wir wählen aber einen einzigen sinnlich wahrnehmbaren Laut (flatus vocis), um die beiden Einzelvorstellungen zusammen hörbar mitzuteilen. Das äußere hörbare Zeichen faßt viele Einzelvorstellungen zu-

1) Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil, 1898⁸, S. 169 ff.



sammen; das äußere Zeichen ist demnach allgemein, dagegen gibt es keine allgemeine Vorstellung.[1])

Ein neuerer Nominalist im strengsten Sinne ist Berkeley. Er leugnet „die Existenz abstrakter Ideen im Geiste. Der Schein davon entstehe eben durch die Wortbezeichnung, in Wahrheit aber werde auch bei einer solchen stets nur die sinnliche Vorstellung oder die Gruppe sinnlicher Vorstellungen gedacht, welche anfänglich zu jener Bezeichnung Anlaß gegeben hat. Jeder Versuch, das Abstrakte allein zu denken, scheitert an der Sinnesvorstellung, welche als der alleinige Inhalt der geistigen Tätigkeit immer bestehen bleibt. Denn auch die erinnerten Vorstellungen haben keinen anderen Inhalt als die ursprünglichen Sinneseindrücke. . . . Abstrakte Begriffe sind also eine Schulfiktion; in der wirklichen Denktätigkeit bestehen nur sinnliche Einzelvorstellungen, und von diesen können einige wegen der Gleichheit der Sprachbezeichnung auch andere ihnen ähnliche vertreten."[2])

---

1) Vergl. Windelband, Geschichte der Philosophie, 1900², Seite 242, n. 4.

2) Windelband, Geschichte der Philosophie, 1900², pag. 370. Die Belege siehe Fraser, the works of Berkeley, vol. 1, 1901, Seite 239 ff., in der Einleitung zu „Principles of human knowledge." Seite 240 u. 241 (n. 8 u. 9) beschreibt Berkeley, wie die abstrakten oder allgemeinen Begriffe angeblich nach den Realisten zustande kommen sollten. Whether others have this wonderful faculty of abstracting their ideas, they best can tell. For myself, I dare be confident I have it not. . . . I deny . . . that I can frame a general notion, by abstracting from particulars.... Seine eigene Theorie darlegend, sagt Berkeley (254): I believe we shall acknowledge that an idea, which considered in itself is particular, becomes general, by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort. Allerdings brauche man zur Demonstration allgemeine Begriffe (247 n. 15), aber diese entstehen nicht durch Abstraktion. Not consisting in the absolute, positive nature, or conception of anything, but in the relation it (der Begriff) bears to the particulars, signified or represented by it. Er zeigt dann (n. 16), was gewöhnlich unter Abstraktion verstanden werde und welche Abstraktion zu einem Beweis tatsächlich nur notwendig sei. Man habe etwa zu zeigen, daß die drei Winkel eines Dreiecks überhaupt gleich zwei Rechten sind, nachdem zuvor bewiesen wurde, daß jene eines gleichschenklichen rechtwinklichen Dreiecks gleich zwei Rechten sind. Der Beweisende kann dies tun unter Benützung der Zeichnung eines gleichschenklichen rechtwinklichen Dreiecks; denn wenn auch die Zeichnung diese speziellen Eigenschaften enthält, so wird der Satz doch nicht aus diesen abgeleitet. And here it must be acknowledged that a man may *consider* a figure merely as triangular; without attending to the particular qualities of the angles or relations of the sides. *So far he may abstract.* But this will never prove that he can frame an abstract, general, inconsistent idea of a triangle. In like manner we may consider Peter so far forth as man, or so far forth as animal, without framing the forementioned abstract idea, either of man or of animal; inasmuch as all that is perceived is not considered (insofern eben nicht alles, was sinnlich wahrgenommen ist, auch beachtet oder in Berechnung gezogen wird). — Woher kommt die fälschliche Annahme abstrakter allgemeiner Begriffe? Man meint, jeder Name bezeichne eine ganz bestimmte Vorstellung und keine andere und darum ein ganz bestimmtes Ding; folglich müsse auch der allgemeine Name ein ganz Bestimmtes, also einen allgemeinen Begriff ausdrücken und eine singuläre Vorstellung könne er nur mittelbar ausdrücken. Allein das ist falsch; es ist an den allgemeinen Namen keine bestimmte Bedeutung geknüpft, er bezeichnet indifferent unter einer Anzahl gleichartiger Dinge dieses oder jenes. — Man meint ferner, jeder Name

Wundt lehnt seine Theorie der allgemeinen Begriffe gleichfalls an die Sprache an. Er unterscheidet empirische Einzelbegriffe, empirische Allgemeinbegriffe und abstrakte Begriffe.

Der empirische Einzelbegriff charakterisiert sich dadurch, daß er überhaupt „keiner stellvertretenden Vorstellung bedarf, sondern in dem Objekt, auf das es sich bezieht, sein volles Substrat findet." [1])

Der allgemeine Erfahrungsbegriff bedarf wesentlich einer stellvertretenden Vorstellung. Vergleichen wir nämlich gesonderte Wahrnehmungsinhalte und halten wir das in diesen Wahrnehmungen als übereinstimmend Erkannte fest, so bekommen wir einen allgemeinen Erfahrungsbegriff.[2]) Aber wie kann eine Vorstellung das vielen Gemeinsame enthalten? Die Vorstellung bezieht sich auf ein bestimmtes Individuum mit dem Bewußtsein, daß seine Vorstellung die Vorstellungen aller übrigen vertritt. Dieses Bewußtsein heißt Begriffsgefühl. Die hinzugefügte nota der Stellvertretung oder das Begriffsgefühl macht die Vorstellung zum allgemeinen Begriff.

Wundt legt seine Theorie eingehend dar.[3]) Zunächst wendet er sich gegen die Anschauung der Neuzeit, daß der allgemeine Begriff „eine schematische und zugleich undeutliche Vorstellung sei, insofern das Totalbild, welches in uns von einer Anzahl ähnlicher Eindrücke zurückbleibe, immer nur sehr unbestimmte Umrisse besitzen könne."[4])

„Es ist ein großes Verdienst Berkeleys, daß er . . . einsah, daß es solche Allgemeinvorstellungen in unserem Bewußtsein nicht gibt." Wie die Erinnerungsbilder einmal blasser sind als unmittelbare Sinnesvorstellungen und wie ferner in den Erinnerungsbildern einige Bestandteile vor-, die anderen zurücktreten, so auch in den Vorstellungen, welche Begriffe vertreten. Beide sind in gleicher Weise schematisch. Wollen wir uns den Begriff eines Dreiecks vergegenwärtigen, so stellen wir uns irgend ein individuelles Dreieck vor, verbinden aber damit den Gedanken, daß wir nur auf die Existenz der drei Seiten und der drei Winkel Rücksicht nehmen, von allen anderen Eigenschaften aber absehen wollen."[5])

Zum Begriff wird eine Vorstellung dadurch, daß sie stellvertretenden Charakter bekommt, insofern an die Funktion der Stellvertretung gewisse Eigenschaften geknüpft sind. Wie kommen wir auf den Gedanken, daß eine Vorstellung stellvertretend ist? Der Grund liegt in den Verbindungen dieser Vorstellung. Die Tatsache, daß eine Vorstellung A Stellvertreterin einer Reihe mit ihr zusammenhängender A_1, A_2, A_3, . . . ist, muß irgendwie in unserem Bewußtsein zur Geltung kommen. Der Annahme, daß diese Reihe selbst oder irgendwelche Glieder im Bewußtsein stehen, widerspricht unsere innere Wahrnehmung. . . . . . Hingegen die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes setzt der willkürlichen Veränderung, die wir versuchen möchten, Hindernisse entgegen. Die Vorstellung des Begriffs aber ge-

stehe für eine Vorstellung und der einzige Zweck der Sprache sei die Mitteilung von Vorstellungen. Auch das sei falsch.

1) Wundt, System, Seite 213.

2) Z. B. Pflanze, Tier, Körper, Farbe, Klang, Gehen, Stehen, Fallen, Ding.

3) Logik, 1. Bd. 1893².

4) l. c. Seite 44.

5) l. c. Seite 46 ff.

stattet es, beliebig zu einer anderen Vorstellung abzuschweifen, ohne daß im Verlauf unserer Gedanken eine wesentliche Veränderung eintreten muß, solange wir nur innerhalb der Reihe zusammengehöriger Vorstellungen verbleiben. Das eine Mal haben wir das Bewußtsein, der Gegenstand sei individuell, das andere Mal, er sei repräsentativ. Wie das Bewußtsein der Stellvertretung oder das Begriffsgefühl entsteht, zeigt Wundt näher in seinem Grundriß der Psychologie.[1])

Zum Bewußtsein, daß die begriffliche Vorstellung stellvertretend sei, kommt weiter, daß in derselben einzelne Momente mehr hervortreten, heller beleuchtet sind. Nach diesen Elementen richtet sich das Sprachzeichen. Das Wort drückt nicht alle oder viele Elemente eines Begriffes aus, sondern nur ein einzelnes, das sich einmal dem Bewußtsein besonders eingeprägt hat, obschon vielleicht dieses Element nicht einmal allen Vorstellungen, die dem Begriffe entsprechen, zukommt; z. B. der „Sterbliche" statt „Mensch". Das Element „sterben" findet sich nicht in jeder Vorstellung eines Menschen, sondern nur in der Vorstellung eines in den letzten Zügen Liegenden. In diesem Falle zeigt die Vorstellung erst recht repräsentativen Charakter.

Hiernach läßt sich der Begriff nach seiner psychologischen Entwicklung definieren als die durch aktive Apperzeption vollzogene Synthese einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger Vorstellungen. Tritt zu irgend welchen Vorstellungen A_1, A_2, A_3, ... ein herrschendes Element h hinzu, so wird die Reihe als eine zusammengehörige aufgefaßt und irgend ein hA gewinnt die Bedeutung einer für den Begriff stellvertretenden Vorstellung.[2])

Der Begriff selbst ist darum nicht vorstellbar, weil er nur die Auswahl gewisser Elemente ist, die für sich allein nicht vorkommen.

Dazu kommt ein Weiteres. Die repräsentative Vorstellung, welche mit den herrschenden Elementen verschmolzen wird, wird verdunkelt; denn die Intensität richtet sich auf die herrschenden Elemente. Die herrschenden Vorstellungselemente gehen dabei eine innige Verbindung mit dem Sprachlaut ein. Sprachlaut und herrschendes Vorstellungselement geben zusammen eine Vorstellung. Allmählich nimmt die Sprachvorstellung zu und das einst herrschende Vorstellungselement ab und verschwindet ganz. Drücken wir den Sprachlaut mit l aus, so wird aus hA zuletzt lA. Der Begriff besteht aus einem (mit irgend einer stellvertretenden Einzelvorstellung A verbundenen) Sprachlaut, welch letzterer zugleich die herrschende Vorstellung ist. Dazu kommt oft noch das Schriftzeichen. Wort und Schriftzeichen sind sinnliche Vorstellungen; und sie entsprechen daher durchaus der psycholo-

---

1) 1896, Seite 308 ff. Zuerst wird dargelegt, warum die Phantasievorstellung bestimmter und unveränderlicher als der Begriff sei, wie aber der Begriff wieder an Bestimmtheit gewinne, wenn eine einzelne Vorstellung als Stellvertreterin desselben gewählt wird. Das Bewußtsein der bloßen Stellvertretung oder das Begriffsgefühl läßt sich wohl darauf zurückführen, daß dunklere Vorstellungen, welche sämtlich ebenfalls die zur Vertretung des Begriffs geeigneten Eigenschaften besitzen, sich in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen. Hiefür spricht besonders die Tatsache, daß das Begriffsgefühl solange sehr intensiv ist, als irgend eine der konkreten Verwirklichungen des allgemeinen Begriffes als repräsentative Vorstellung gewählt wird (wie z. B. ein individueller Mensch für den Begriff des Menschen), wogegen das Begriffsgefühl fast ganz verschwindet, sobald die repräsentative Vorstellung ihrem Inhalte nach völlig von den Objekten des Begriffes verschieden ist, z. B. das Wort.

2) l. c. Seite 51.

gischen Forderung, daß jeder Denkakt in der Form bestimmter Einzelvorstellungen unserem Bewußtsein gegeben sein müsse. Der zum äußeren Symbol gewordene Sprachlaut kann endlich in abstrakten Bedeutungen verwendet werden für Begriffe, denen nicht mehr einzelne sinnliche Objekte, Eigenschaften und Handlungen, sondern nur noch allgemeine Beziehungen entsprechen, die wir zu den Gegenständen unseres Vorstellens hinzudenken (Sein und Nichtsein, Qualität, Quantität, Ursache und Zweck)[1]. So erklärt sich die dritte Art von Vorstellungen, die wir eingangs (Seite 327 oben) erwähnten, die abstrakten Begriffe. Siehe Näheres System, Seite 216.

Es genügt, wenn wir in der Kritik des Nominalismus die Ausführungen Wundts berücksichtigen; denn dieselben sind die geistreiche Ausbildung und Begründung der Anschauungen Berkeleys und Roscelins.

Es ist zweifellos, daß dem allgemeinen Begriff eine sinnliche Vorstellung beigegeben ist; es ist zweifellos, daß diese Vorstellung dadurch einen besonderen Charakter besitzt; es ist zweifellos, daß der Mensch sich bewußt ist, er könne diese sinnliche Vorstellung mannigfach variieren, „ohne daß in seinem Gedankenverlauf eine wesentliche Veränderung eintreten müßte." Ja das, was den allgemeinen Begriff begleitet, hätte niemand besser schildern können, als Wundt es getan hat. Aber es ist nur die sinnliche Begleitung des allgemeinen Begriffes, die er uns schildert. Dieser selbst ist ihm entgangen, er läßt ihn in der Begleitung aufgehen.

Für das äußere logische Zeichen, für Wörter und Namen ist es wesentlich, daß sie für Begriffe stehen oder supponieren,[2]) mit anderen Worten, daß sie einen Sinn, eine Bedeutung haben. Darauf wurde von jeher ein Beweis gegen den Nominalismus aufgebaut. Man sagt, gibt es keine allgemeinen Begriffe, dann supponieren viele Wörter nicht, nämlich die sogenannten allgemeinen Wörter oder Zeichen. Z. B. die Rose ist Blume. Das Wort „Rose" supponiert natürlich nicht materiell, nicht logisch, nicht realpartikulär, nicht kollektiv. Es kann nur distributive Bedeutung haben; allein eine suppositio distributiva ist nach dem Nominalismus unmöglich; folglich supponiert der allgemeine Name überhaupt nicht, er ist sinnlos.

Dieser Konsequenz will Wundt durch das Begriffsgefühl entgehen. Dunklere Vorstellungen, welche sämtlich ebenfalls die zur Vertretung des Begriffs geeigneten Eigenschaften besitzen, drängen sich zur Auffassung in der Form wechselnder Erinnerungsbilder. Zuletzt entsteht der Gedanke der Stellvertretung seitens der Vorstellung.[3]) Wir fragen uns zweierlei: 1. Soll der Gedanke „diese Vorstellung vertritt andere" wirklich bloß entstehen, weil Erinnerungsbilder wechselnd aufsteigen? 2. Ist der Begriff wirklich nur eine singuläre Vorstellung mit dem Gedanken, sie vertrete andere?

1) l. c. Seite 51.

2) Vergl. Seite 50.

3) Wundt, Logik, 1. Bd. 1893², Seite 47.

Der Umstand, daß gelegentlich einer Vorstellung andere auftauchen, erzeugt für erstere noch nicht den Charakter der Stellvertretung; denn es können gelegentlich einer Vorstellung sehr verschiedene Erinnerungsbilder auftreten, deren Stelle die erstere gewiß nicht vertreten kann. Den Gedanken der Stellvertretung können nur solche Erinnerungsbilder hervorrufen, die den gleichen Inhalt haben, der überdies als der gleiche erkannt ist. — Aber was heißt: den Inhalt der einzelnen Vorstellungen als den gleichen erkennen? Offenbar muß das allen Gemeinsame als Gemeinsames aufgefaßt werden, mit anderen Worten, wir müssen einen wahrhaft allgemeinen Begriff haben.

Damit ist auch schon die zweite Frage beantwortet. Wir müssen ja, um zu wissen, daß eine singuläre Vorstellung eine Reihe anderer vertritt, zuvor wissen, warum sie dieselben vertritt. Das aber setzt einen allgemeinen Begriff voraus. — Übrigens fragen wir doch unser Bewußtsein. „Die Rose ist Blume." Betrachten wir das Prädikat. Wollen wir das Prädikat wirklich von einem singulären Subjekt aussagen nur mit dem Nebengedanken, dasselbe stehe auch für alle anderen? Diese Absicht ist absolut nicht in uns vorhanden. Ja sie wird ausgeschlossen. — Daß diese oder jene Rose eine Blume ist, wollen wir gar nicht behaupten; wir wollen sagen, es liegt in der Natur der Rose, Blume zu sein. Freilich, wollen wir mittels der Phantasie unseren Gedanken erläutern, so sagen wir: Diese Rose ist Blume, jene Rose ist Blume ꝛc. Allein dies beweist nicht, daß unser vorausgehender Gedanke schon singulärer Natur war. Es war zwar die erste phantastische Vorstellung schon, die den Begriff begleitet, singulär; aber daß wir von ihr „wußten", sie sei stellvertretend, setzt den geistigen allgemeinen Begriff voraus. —

Die Quelle des nominalistischen Irrtums hat der heilige Anselm von Canterbury ganz richtig aufgedeckt. Er bemerkte, die Nominalisten wüßten den Verstand nicht von der Phantasie zu unterscheiden.[1])

Nach dem Nominalismus hätten wir bloß Kollektivbegriffe und Kollektivnamen. Wie der Name „Heer" eine große Anzahl von Einzelvorstellungen zusammenfaßt, so soll der Name „Blume" nur eine große Anzahl von Einzelvorstellungen vereinigen. Aber warum unterscheiden wir noch immer zwischen Kollektiv- und distributiv allgemeinen Begriffen? Warum gelten von ersteren ganz andere Prädikate?

Wundt und andere haben den Unterschied recht wohl bemerkt. Sie nennen darum lieber den distributiv allgemeinen Begriff eine Abbreviatur;

1) Migne, Patrol. latina, tom. 158. S. Anselmi opera, tom. I, col. 265 B (de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi, cap. 2). In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in *imaginationibus corporalibus obvoluta*, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

Wundt erfand die Funktion der Stellvertretung. Übrigens würde der Kollektivbegriff und -Name den distributiven voraussetzen, wie die Erkenntnis von der Stellvertretung den distributiven Begriff einschließt.[1]) —

§ 3. Objektiver Wert der allgemeinen Begriffe.

Über den objektiven Wert der allgemeinen Begriffe haben sich hauptsächlich drei Systeme gebildet: der Konzeptualismus, der extreme Realismus und der gemäßigte Realismus.

1. Konzeptualismus.

Nach den Nominalisten ist das Allgemeine ein ens oris = cujus esse (universalitas) est nominari. Nach den Konzeptualisten ist das Allgemeine ens rationis objectivum = cujus esse est cognosci; es ist ein Begriff, ein Begriffenes, weiter nichts. Natürlich gesteht auch der Nominalismus, der dem Allgemeinen nicht einmal subjektiven Wert beimißt, demselben keinen objektiven zu.

Das Mittelalter wurde in diesen Streit verwickelt durch eine Stelle in der Isagoge des Porphyrius: „Auf die Frage nach der Natur der Genera und Spezies will ich mich nicht weiter einlassen. Sind sie Dinge oder bloße Begriffe? Falls sie Dinge sind, sind sie materiell oder immateriell? sind sie von den sinnlichen Dingen getrennt oder sind sie in diesen und um diese? Die Beantwortung dieser Fragen ist sehr schwierig und erheischt eine viel eingehendere Untersuchung."[2]) Natürlich mußte gerade diese Zurückweisung durch Porphyrius die Geister anstacheln, sich auf diesen Gegenstand zu werfen. Und es ist mit aller Heftigkeit geschehen.

Pierre Auréol († 1321) vertritt in seinem Sentenzenkommentar den Konzeptualismus. Im 1. Buch, dist. 23, art. 2[3]) zeigt er uns zunächst, daß intentio den objektiven Begriff bedeute. Er nennt ihn darum conceptus objective formatus, ein fictitium, apparens und vergleicht ihn mit der visio seu apparitio objectiva. Derartige objektive Begriffe (intentiones) seien nun die Universalien, wie homo und

---

1) Leibniz war in der Physik Nominalist, aber als Erkenntnistheoretiker Realist. (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1903, Seite 174.) Von seinem Standpunkt aus spricht auch Malebranche gegen den Nominalismus (Simon, Oeuvres de Malebranche, tom. I, pag. 35). Nominalist ist auch Herbart. Vergl. Werke, herausgeg. v. Hartenstein, 4. Bd. 1851, Seite 320—321. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3. Bd. Seite 398 ff.

2) Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως. Commentaria in Arist. Graeca, vol. IV/I, 1887, pag. 1, 9 ff. und die Boëthische Übersetzung ebendort, pag. 25, 10 ff.

3) Romae 1596, pag. 530 ff.



animal.[1]) „Was wir unter Mensch und sinnlichem Lebewesen verstehen, das ist, soweit es sich von Sokrates unterscheidet, ein Werk des Geistes und nichts anderes als ein objektiver Begriff." Schließlich zeigt Auréol, daß die Universalien nicht bloß fundamental, sondern formal, abstrakt und innerlich logische Begriffe (intentiones secundae) sind. Man dürfe nicht glauben, das Universale verhalte sich zu der Beziehung, die es zum Intellekt besitzt, wie sich der weiße Körper zum Weißsein verhält. Der Körper ist freilich nicht formell das Weißsein, sondern das Substrat hiefür. Animal aber bildet nicht ebenso das Substrat für eine intentio, es wird nicht bloß bezogen auf den Intellekt, während es etwa eine reale Sache ist, sondern es ist selbst nichts als intentio. Es ist nach allen seinen Beziehungen intentionell.[2])

Ebenso gehört Durand de S. Paurçain († 1332) zu den Konzeptualisten; ferner Birudan († um 1350), Pierre d'Ailly († 1425), der „letzte Scholastiker" Gabriel Biel († 1495) usw. Der Hauptvertreter des Nominalismus bleibt aber Wilhelm von Occam († 1347) und in eigentümlicher Weise Kant in der Neuzeit.

I. Occam.

Die meisten Bemerkungen Occams gegen den Realismus gelten freilich dem exzessiven. Aber in anderen zeigt er deutlich genug, daß er auch keine gemäßigte Form desselben anerkennt. Im Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen [3]) stellt er sich die Untersuchung des Universale zur Aufgabe.[4]) Wir wollen seine Lehre durch einzelne Anführungen genauer kennzeichnen.

Zum Verständnis müssen wir vorerst eine kurze Andeutung über Occams Erkenntnislehre machen. Nach ihm steht im Werdegang der Erkenntnis an erster Stelle ein intuitiver Akt der Sinne, d. h. ein solcher, der ein existierendes Ding als solches auffaßt. Sein Objekt ist immer singulär. Hiebei ist der Gegenstand nicht subjektiv in den Sinnen vorhanden als eine Sache oder Qualität, die reale Ähnlichkeit mit dem äußeren Gegenstand hätte, sodaß der Erkenntnisakt eigentlich auf diese ginge. Auch eine species ist nicht vorhanden, d. h. ein nur intentionell Ähnliches, sondern es ist einzig der actus sentiendi gegeben.

Das Gleiche gilt von der geistigen Erkenntnis. Der intuitive Akt des Intellektes bedarf keiner species intelligibilis; denn wie Durand de St. Pourçain sagt, der Sinn vermittelt dem Intellekt das Objekt hinlänglich.

An den intuitiven Geistesakt reiht sich sofort ein abstraktiver. Dieser setzt zwar wiederum keine species voraus, wohl aber ein fictum, welches

1) Esse fabricatum per intellectum quod non est nisi conceptus objective formatus, est vere intentio. Constat enim quod intellectus non fabricat res, sed intentiones. Sed manifestum est quod ratio hominis et animalis, prout distinguitur a Sorte, est fabricata per intellectum, nec est aliud nisi conceptus objective formatus. Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali . . . ergo necesse est quod sint quaedam intentiones. Ibid. 532, col. 2 A.

2) Secundum se totum est aliquid intentionale. Ibid. 533, col. 2 A Si universale aut universalitas aut genus vel species et similia non sunt formaliter intentio sed aliquid substratum intentioni, quaerendum est de isto substrato, qualis res sit. Aut enim est nihil aut res existens extra, aut intentio et ratio quaedam. Sed non potest dici, quod nihil . . . . nec etiam dici potest, quod sit res extra existens. Ergo necesse est quod sit ratio et intentio quaedam

3) Dist. 2, qu. 4 ff.

4) Quaeram primo aliquas quaestiones de natura universalis et univoci. Ibidem A.

der Intellekt aus der sinnlichen Erkenntnis erzeugt, insofern er die äußeren Dinge auch erkennt, falls sie nicht gegenwärtig sind. Dieses fictum hat aber nur ein objektives Sein, d. h. dieses fictum sind die Dinge selbst, insofern der Intellekt auf sie geht oder umgekehrt der Intellekt, insofern er auf die Dinge sich bezieht. Kurz, in der geistigen Seele ist real niemals etwas anderes vorhanden als der actus intelligendi.[1]) Dieser ist ein Zeichen der erkannten Dinge und supponiert für sie.[2])

Freilich bleibt sich Occam in dieser Behauptung nicht treu; mitunter fordert er für das fictum eine gegenständliche Gegenwart im Intellekte, so daß zwischen fictum und äußeren Dingen ein realer Unterschied wäre. In letzterem Falle würde das fictum gleichfalls von Natur aus für die Dinge supponieren.

Daraus ergibt sich, was das Universale ist. Es ist der actus intelligendi, insofern er steht oder supponiert für viele Dinge, oder es ist ein fictum, das für viele supponiert.[3]) Das Universale ist darum Gegenstand abstraktiver, nicht intuitiver Erkenntnis. Nur der Begriff ist allgemein und das Wort. Da der Begriff als Glied des Urteils terminus heißt, so sagte man: Der Terminus sei allgemein, und die Anhänger der Lehre hießen „Terministen".

Occam macht sich selbst den Einwand: „Die Realwissenschaft handelt von den Dingen außerhalb der Seele; keine Wissenschaft handelt aber vom Singulären; folglich kann es außerhalb der Seele nicht bloß Singuläres geben." [4]) Die Beantwortung dieses Einwandes gibt wie kaum eine andere Stelle uns die Möglichkeit, den Standpunkt Occams kennen zu lernen. Hier müßte er nicht nur einen extremen Realismus, sondern auch den bloßen Konzeptualismus abweisen, falls er nicht letzterem huldigte. Nach Occam[5]) ist nun unmittelbares Objekt einer Wissenschaft oder das unmittelbar Gewußte niemals eine Sache außer uns. Das Gewußte sind die Aussagen und deren Teile. Handelt es sich um eine mündliche Aussage, so sind das Gewußte der Satz und die Wörter; handelt es sich um eine geistige Aussage, so sind das Gewußte das Urteil und seine Teile, die Begriffe. Auf Dinge bezieht sich die Wissenschaft nur mittelbar, insofern die Teile des Gewußten, nämlich die Begriffe für Dinge stehen oder supponieren. Es gibt aber bloß eine personelle Supposition, d. h. der Begriff steht für viele Einzeldinge; nicht gibt es eine absolute Supposition, das Wort steht nicht für eine Natur, die vielen gemein ist.[6]) Folglich geht die Wissenschaft einmal nur mittelbar auf Dinge und dann auf singuläre. Das Universelle, auf welches unmittelbar sich eine Wissenschaft bezieht, sind nur Begriffe.

Man muß angesichts dieser Theorie Occams noch bedenken, daß der hl. Thomas längst in ganz anderer Weise gezeigt hatte, inwiefern die Wissenschaft vom allgemeinen handle. Occam macht von dessen gemäßigt realistischer Erklärung keinen Gebrauch.

1) Prantl, Geschichte der Logik, Bd. 3, 1867, pag. 336, Anm. 759 u. 760.

2) Prantl, l. c. 338.

3) Universale fictum... potest supponere pro re. Prantl, l. c. 358, Anm 809 u. 810.

4) Scientia realis est de veris rebus extra animam, quia per hoc distinguitur scientia realis a scientia rationali. Sed nulla scientia est primo de rebus singularibus. Ergo sunt aliquae res extra animam praeter res singulares. Ibid. C. Secundo arguitur.

5) Ibid. 11 ff.

6) Non de rebus universalibus quia pro illis non fit suppositio .... pro ipsis singularibus termini supponunt.

Vielleicht noch bezeichnender ist, wie Occam einen anderen Einwand zurückweist. Unser Intellekt kann die Auffassung „Mensch“ haben, ohne an einen singulären Menschen zu denken. Hat nun aber der Intellekt die Auffassung „Mensch“, so denkt er Eines. Folglich gibt es ein Eines, das sich von jedem singulären Menschen unterscheidet.[1]) Occam antwortet: In diesem Falle erkenne der Intellekt nach der einen Meinung überhaupt keine Sache, sondern er erkenne nur einen Begriff. Nach der anderen Ansicht dagegen erkenne er jeden beliebigen einzelnen Menschen.[2]) Letztere Ansicht wäre wohl eigentlich Nominalismus. Occam hält die erstere. In der quaestio 8 erklärt er, was jener conceptus sei, der erkannt wird. Er vermag sich nicht vollständig zu entscheiden und schließt mit den Worten: „Das allein halte ich fest, daß kein Universale etwas sei, was auf irgend eine Weise außerhalb der Seele existiert.“[3]) Die wahrscheinlichste Ansicht ist, daß das Universale ein objektiver Begriff sei und zwar bloß ein objektiver, nichts Subjektives, keine Entität, weder in der Seele noch außerhalb derselben. Das Universale ist darum nicht der Denkakt (die intellectio), der sich etwa selbst erkennt; es ist nicht eine species, die entitativ eine und repräsentativ eine vielfache ist. Vielmehr ist das Allgemeine der Terminus, den sich der Intellekt setzt (produktiv, nicht rezeptiv), falls er mit den Sinnen ein äußeres Ding wahrnimmt; ähnlich wie ein Baumeister, der ein Haus sieht, sich eine Vorstellung macht, die als Plan dient, um darnach Häuser nach außen ins Dasein zu setzen.[4])

Occam macht sich den weiteren Einwand: „Jedes univoke Wort bezeichnet im Gegensatz zu dem äquivoken nur Eines, so auch das Wort „homo“. Nun bezeichnet das Wort „homo“ nichts Logisches. Denn „homo“ ist nicht Zeichen für einen logischen Begriff (intentio secunda); folglich bezeichnet dieses Wort etwas außerhalb unserer Seele. Es bezeichnet aber nicht ein Individuum. Folglich muß außerhalb

1) Quarto sic. Intellectus potest intelligere hominem, non intelligendo aliquem hominem singularem. Sed intelligendo hominem, intelligit unam rem. Ergo est aliqua una res tunc intellecta distincta a quolibet homine singulari. Ibid. C. quarto.

2) Secundum unam opinionem intellectus intelligendo hominem non intelligendo aliquem hominem singularem non intelligit rem unam de genere substantiae; sed tantum *intelligit quendam conceptum mentis.* Quid autem sit ille conceptus, post dicetur. Sed secundum aliam opinionem vere intelligitur quilibet homo singularis. Ibid. Q.

3) Hoc tantum teneo, quod nullum universale — nisi forte sit universale per voluntariam institutionem — est aliquid existens quocunque modo extra animam. Ibidem Q.

4) Ita enim, sicut domus ficta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsius artificiati, ita illud fictum (sc. universale) esset exemplar respectu singularium. Et illud potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra. Et propter illam similitudinem in esse *objectivo* potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra animam. Ibid. E. . . . . Illud fictum, quod *primo et immediate denominatur ab intentione universalitatis* et habet rationem objecti, est illud quod immediate terminat actum intelligendi, quia nullum singulare intelligitur. Quod quidem, quum est tale in esse objectivo quale est singulare in esse subjectivo ideo *ex natura sua* potest supponere pro ipsis singularibus, quorum est aliquo modo similitudo. Ibid. F. secundo.

unserer Seele sich ein Eines finden, das nicht ein Individuum ist.[1]) Occam bemerkt darauf, das Wort bezeichnet mittels des Begriffes, welchen es ausdrückt, unmittelbar alle Einzeldinge, auf welche dieser Begriff anwendbar ist.[2]) Der gleiche Gedanke findet sich öfter.[3])

Beständig behauptet Occam, daß Sokrates und Plato nicht durch etwas von ihnen Verschiedenes, sondern in sich selbst sich unterscheiden; und sie kämen auch überein nicht durch ihnen Gemeinsames, Drittes, sondern durch sich selbst. Man sage: „Sokrates und Plato kommen in realer Weise mehr mit einander überein als Sokrates und ein Esel Folglich kommen Sokrates und Plato „in einem Realen“ (in aliquo reali), in welchem Sokrates und der Esel verschieden sind, überein, aber nicht in ihrem individuellen Sein (non in Socrate nec in Platone), folglich in etwas beiden Gemeinsamen.“ Darauf sei zu antworten: Man solle nicht sagen, Plato und Sokrates kommen in etwas (*in* aliquo nec *in* aliquibus) überein, sondern als etwas, als sie selbst (aliquibus, seipsis). Sagt man doch, sie kämen im Menschsein (in homine) überein, so müsse man bedenken, daß das Wort „homo“ sowohl simpliciter als persönlich supponieren könne. In obigem Satze stehe es simpliciter, es habe den Sinn: Mensch ist ein gemeinsames Prädikat zu Plato und Sokrates. Dagegen könne es nicht persönlich supponieren, weil Plato und Sokrates in keinem gemeinsamen Menschen (in nullo homine communi), noch in einer anderen Sache übereinkommen; sie kommen als Sachen überein, als Menschen, als sie selbst (rebus, quia hominibus, quia seipsis).[4]) Darum sei es auch falsch, daß man von Sokrates und Plato nicht eher einen gemeinsamen Begriff abziehen könne als von Sokrates und Linie: Kommen auch Plato und Sokrates, so wenig wie Sokrates und Linie in etwas Gemeinsamem überein, so kommen sie doch durch sich selbst mehr als letztere überein. —

Darnach fassen wir die Lehre Occams in folgende Punkte zusammen:

1. Wir haben nicht bloß singuläre, sondern in der Tat auch allgemeine Begriffe: Immediate terminat actum intelligendi, quia nullum *singulare* intelligitur. (Oben Seite 334, Anm. 4.)

2. Diese allgemeinen Begriffe sind nur Fiktionen des Intellektes, d. h. sie haben keinerlei objektiven Wert.

3. Um sie brauchbar zu machen, lassen wir sie persönlich supponieren. Mit dem Worte oder Sprachzeichen drücken wir darum immer gleich unmittelbar die Einzeldinge aus, nicht den fiktiven Begriff.

Darum ist der allgemeine Begriff eigentlich ein willkürliches Zeichen der vielen Einzeldinge. Nur weil doch eine gewisse Ähnlichkeit vorhanden ist, supponiert er von Natur aus. (Siehe oben Seite 334, Anm. 4.)

---

1) Questio 4. C. tertio arguitur.

2) Cuilibet voci univocae correspondet unus conceptus secum convertibilis .... non quod vox primo significat illum conceptum, sed quod imponitur ad significandum *primo et praecise* omne illud, de quo conceptus praedicatur, qu. 4 P, ad tertium.

3) Unitas specifica denominat ipsum Socratem et Platonem .... non aliquid *quocunque modo* distinctum ab ipsis individuis, sed denominat *immediate* ipsa individua, qu. 6 X.

4) Qu. 6 EE.



(Kritik.) Sind die allgemeinen Begriffe nicht wenigstens ihrem Inhalt nach real, und hat so die ihnen zukommende Form der Allgemeinheit nicht wenigstens ein Fundament in den Dingen, so sind die allgemeinen Begriffe für die Erkenntnis zwecklos, wenn nicht zweckwidrig. Wozu ein Etwas auffassen, was es in keiner Weise gibt oder geben kann? Die in allgemeinen Begriffen zusammenfassende wissenschaftliche Erkenntnis würde, wenigstens was die Tiefe anlangt, keinen Fortschritt bedeuten, sondern wäre ein Rückfall in Verschwommenheit und Unklarheit.

Occams Ausrede, daß der allgemeine Begriff persönlich supponiere, ist nicht wahr und ist nicht möglich. Wir sagen es uns wiederholt, daß wir mit einem Begriffe weder dieses noch jenes noch überhaupt ein Individuum bezeichnen wollen, und doch denken wir etwas und wir stellen von jenem Etwas Behauptungen auf, sagen von ihm Prädikate aus. Es ist also nicht wahr, daß der allgemeine Begriff immer persönlich supponiert.

Es ist auch nicht möglich. Die persönliche Supposition setzt die absolute notwendig voraus. Wir müssen erst ein Etwas auffassen, dann vermögen wir es als eines und vieles zu deuten. Wie kann ich einen Begriff auf vieles beziehen, wenn ich nicht zuvor in ihm ein Etwas erkenne, und erkenne, daß es sich in jedem Einzelnen findet.

Am schlimmsten ist, daß Occam jede Wissenschaft unmöglich macht. Er hat es selbst gefühlt und sich gegen den Einwand gewehrt. Allein durchaus erfolglos. Wie kann auch jemand behaupten, unmittelbares Objekt der Wissenschaft seien nicht die Dinge, sondern die Begriffe, resp. die Wörter? Wie kann jemand derart Gegenstand und Mittel verwechseln? Übrigens selbst wenn die Ausrede gälte, wäre doch nichts gewonnen. Begriffe können nicht persönlich supponieren, falls sie nicht zuvor absolut supponieren. Und ihre absolute Supposition ist objektiv wertlos, wenn das Allgemeine gar keine Realität besitzt. — Kurz, die Wissenschaft würde zu einer Sammlung von Tatsachen werden, ohne jemals zur Aufstellung eines Gesetzes zu berechtigen.[1])

Denken wir an die wunderbare Ordnung im Weltganzen. Woher soll sie sein, wenn dem Allgemeinen jede Realität fehlt?

II. Kants Konzeptualismus.

Kant unterscheidet Gattungsbegriffe und Verknüpfungsbegriffe oder Kategorien. Die vorstellenden oder Gattungsbegriffe gehen auf Vorstellungen, sind aus der Anschauung oder durch Abstraktion gewonnen, sie stellen immer

---

1) Windelband, (Geschichte der Philosophie, 1900², S. 245, Anmerk. 1) bemerkt, dieser Grund habe seine Kraft noch nicht verloren.

ein sinnliches Objekt dar. Da nun das Objekt der Anschauung seinem Was nach nicht real ist,[1]) so auch nicht der vorstellende Begriff seinem Inhalte nach.

Deutlicher zeigt sich Kants Konzeptualismus, der freilich eine ganz eigentümliche Form darstellt, in den verknüpfenden Begriffen oder Kategorien. Wir müssen Kants Lehre über dieselben, die geschichtlich so bedeutend ist, eingehender darstellen und schließen uns dabei, öfters wörtlich, an Kuno Fischer an.[2])

Die verknüpfenden Begriffe sind nicht aus der Wahrnehmung geschöpft, sie sind nicht empirisch, aber sie sind auch keine reine Anschauung, wie Raum und Zeit, also überhaupt nicht sinnlich vorstellbar, sondern nur denkbar. Sie heißen darum auch reine Begriffe. Wir wollen dieselben kennen lernen.

Dazu müssen wir festhalten, daß es so viele verbindende oder urteilende Begriffe geben muß, als es Arten der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat gibt, soviele Arten des Urteilens oder, da Denken gleich Urteilen ist, soviele Denkformen es gibt. Sieht man nun von jedem materiell bestimmten Inhalt des Urteils, d. h. des Subjektes und Prädikates ab, so können die Urteile eingeteilt werden der Quantität, der Qualität, Relation und Modalität nach.

Der Quantität nach zerfallen die Urteile wieder in allgemeine, besondere und einzelne. Der Qualität nach in bejahende, verneinende und unendliche. Der Relation nach in kategorische, wenn sich Subjekt und Prädikat wie Substanz und Akzidens; in hypothetische, wenn Subjekt und Prädikat wie Grund und Folge; in disjunktive, wenn sich Subjekt und Prädikat wie der bestimmte Begriff zum Gattungsbegriff verhalten. Der Modalität nach in problematische, assertorische und apodiktische.

Um Subjekt und Prädikat in dieser mannigfachen Weise zu verknüpfen, bedürfen wir aber verbindender Begriffe. Um das singuläre Urteil fällen zu können, bedarf ich der Stammvorstellung „Einheit". Um ein bejahendes Urteil vollziehen zu können, muß ich die verbindende Vorstellung „Realität" zuvor haben. Um ein kategorisches Urteil fällen zu können, müssen die Vorstellungen Substanz und Akzidens in mir vorhanden sein und dieselben auf Subjekt und Prädikat angewendet werden. Ein hypothetisches Urteil setzt die Vorstellungen von Ursache und Wirkung und deren Applikation voraus, z. B. im Satze: wenn die Sonne den Stein beleuchtet, so wird er warm. Um ein notwendiges Urteil zu gewinnen, habe ich den verknüpfendenden Stammbegriff „Notwendigkeit" nötig usw.

Diese Stammbegriffe sind ihrem Ursprung nach rein subjektiv, folglich können sie auch nicht auf Dinge an sich, sondern bloß auf Erscheinungen angewendet werden, nur diese können sie allgemein und notwendig verknüpfen. Sie fassen dabei nicht Allgemeinheit und Notwendigkeit auf, sondern verleihen sie. Nun heißt aber ein Urteil, in welchem zwei Vorstellungen allgemein und notwendig verknüpft werden, Erfahrungsurteil oder Erfahrung schlechthin. Folglich erzeugen die Stammbegriffe die Erfahrung.[3]) Und die Möglichkeit der Erfahrung zeigen ist ja einzige Aufgabe Kants. Wie geht dies näher zu.

Mehrere angeschaute Empfindungen oder in Zeit und Raum geordnete Eindrücke sind eine Erscheinung; folglich besteht die Erscheinung schon ihrem Stoff nach aus einer Vielheit. Aber auch die Form hat Teile außer Teilen, resp. Teile nach Teilen oder

1) Vergleiche oben Seite 303 ff.

2) Kuno Fischer, J. Kant, 1. Teil, 1889³, Seite 354 ff.

3) Kants Werke, herausgegeb. v. d. Kgl. Pr. Akademie, Bd. 4, Seite 74 ff.



Teile zumal. Die Erscheinung besteht demnach in jeder Hinsicht aus einer Mannigfaltigkeit. Wie wird daraus ein Objekt, dessen Elemente allgemein und notwendig in einem Urteil verknüpft werden können, ein Erfahrungsobjekt? Dies besorgt die produktive Einbildungskraft. Sie faßt[1]) erstens mittels Apprehension (Anschauung, Wahrnehmung) die einzelnen Elemente auf, dann vergegenwärtigt sie sich bei Auffassung eines neuen Elementes die früher aufgefaßten, sie ist reproduktiv tätig, endlich erkennt sie die reproduzierten Elemente als identisch mit den früher apprehendierten, d. h. sie teilt sie demselben Objekte zu[2]) oder verknüpft sie in einem Urteil. Sämtliche Vorstellungselemente neben- und nacheinander können nur zusammengefaßt und die reproduzierten können mit den früher apprehendierten nur identisch erklärt werden, falls sie sämtlich auf denselben Gegenstand bezogen werden. (Siehe ein Beispiel bei Paulsen, Kant 1899[3], Seite 179.)

Aber wie vermag die produktive Einbildungskraft diese dreifache Synthese vorzunehmen? Die Elemente einer Erscheinung und alle Erscheinungen hängen bereits vor unserem empirischen Bewußtsein zusammen, sie sind affin; sie sind verbunden im reinen oder transzendentalen Bewußtsein, in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, oder besser: ihr Zusammenhang ist das Werk des transzendentalen Bewußtseins. Nur wenn dasselbe Ich alle Vorstellungen setzt, können diese aufgefaßt, verglichen oder auf dasselbe Objekt bezogen werden, oder nur ein und dasselbe Ich kann diese Funktion vornehmen. Es muß also neben dem sich beständig verändernden Bewußtsein, neben dem Ich, das als erkennend und erkannt jeden Augenblick ein anderes ist, ein unveränderliches, reines Ich oder Bewußtsein geben. Gerade darin besteht nun die Produktivität der Einbildungskraft, daß sie die Erscheinungen bewußtlos so verbindet, wie es das reine Bewußtsein erfordert. Die produktive Einbildungskraft ist das reine Bewußtsein, insofern es alle Vorstellungen begleitet und vereint nach immanenten Gesetzen oder nach Gesetzen nur aus dem reinen Bewußtsein oder Ich genommen.

Das transzendentale Bewußtsein oder die Produktivität der Einbildungskraft verbindet aber die Erscheinungen nicht bloß in einem Subjekt und darum in einem Gegenstand, sondern tut es auch in bestimmter Weise, sie wendet die Stammbegriffe an, sie fällt Stammurteile, sie produziert gewisse allgemeinste Sätze der Naturwissenschaft. Das transzendentale Bewußtsein verbindet die beiden Erscheinungen „Sonnenstrahl" und „Erwärmen" zu einem Objekt, indem es dieselben urteilend verbindet und zwar unter Anwendung des Stammbegriffes der Kausalität. Weil das transzendentale Bewußtsein nun in diesen Erscheinungen das Kausalverhältnis hervorbringt, darum ist von diesen Erscheinungen auch ein das Kausalverhältnis aussprechendes Urteil giltig. Und da das transzendentale Bewußtsein, was es tut, immer und in jedem Individuum tut, so wird sein Produkt und die Aussprache desselben allgemein.

Aber wie kann das transzendale Bewußtsein oder die produktive Einbildungskraft in den Erscheinungen gewisse allgemeine Beziehungen hervorbringen, wie kann sie die intellektuellen Begriffe auf die sinnlichen Erscheinungen anwenden? Im Urteil: „Die Sonne ist Ursache der Wärme oder wärmeverursachend" ist das Subjekt sinnlich, das Prädikat intellektuell. Hier hilft die Doppelnatur der Einbildungskraft, der Umstand, daß sie zugleich sinnlich und intellektuell ist. Gerade sie gibt durch Herstellung der Zeitlichkeit den Erscheinungen eine Gestalt, die in Umrissen oder Konturen den intellektuellen Begriffen entspricht. Ihr Werk sind ja nicht

1) l. c. 76.
2) l. c. 80, Abs. 3.

bloß die Stammbegriffe, sondern auch die Zeitvorstellung. Inwiefern kann die Zeitvorstellung einen Stammbegriff versinnlichen und darum der Stammbegriff auf die Erscheinungen in der Zeit angewendet werden?

a) Jede Erscheinung hat eine Dauer; die Dauer hat Teile nach einander, diese geben eine Zahl. Diese Zahl ist Versinnlichung des Stammbegriffes „Quantität."

b) Die Erscheinung erfüllt die Zeit; aber nicht in gleicher Weise; manche Erscheinungen sind zugleich, manche nach einander. Die Zeit stellt unter den Erscheinungen eine zeitliche oder Zeitordnung her. Die Zeitordnung aber ist Versinnlichung oder Schema des Stammbegriffes Relation. Ist die Zeitordnung so, daß eine Erscheinung bleibt, während die andere vergeht, so denken wir der ersteren die Substanzialität, der anderen die Akzidentalität auf. Ist die Zeitordnung so, daß eine Erscheinung auf die andere folgt, so denken wir beide als Wirkung und Ursache usw.

Wir bemerken zu Kants Ausführungen:

a) Dieselben sind einmal wenig klar. Er selbst meint in einem Briefe [1]): ‚Ich bemerke, . . daß ich mich selbst nicht hinreichend verstehe' . . . Paulsen schreibt diese Stelle als „Trost" aus.[2]) An anderer Stelle fügt letzterer hinzu [3]): „ich glaube nicht, daß ein Mensch sich rühmen kann, diese Gedanken wirklich zu verstehen, d. h. denken zu können."

b) Paulsen weist auf eine Inkonsequenz Kants hin. Prinzipiell sollen bloß vereinzelte Vorstellungen gegeben sein, alle Verbindung derselben durch ein Urteil, das als Gesetz auftritt, soll darum von einer produktiven Funktion des Verstandes herrühren. Gleichwohl verlangt Kant, die speziellen Naturgesetze aus der Erfahrung abzuleiten. Er nimmt neben der Assoziation nach Gesetzen eine Assoziation nach Regeln an, welch letztere ihren Grund in den Wahrnehmungen des empirischen Bewußtseins hat.[4]) Damit wäre der Konzeptualismus durchbrochen.

c) Von jeher hat man die Frage gestellt: woher weiß Kant von den synthetischen Funktionen, von den synthetischen Urteilen a priori? Sind sie ihm durch Erfahrung bekannt oder a priori? Sind sie uns bloß durch Erfahrung bekannt, wissen wir bloß durch Empirie, daß sie in allen Menschen vorhanden sind, dann wissen wir nach Kantschen Grundsätzen eben nicht, daß sie in allen Menschen vorhanden sind. Wir wissen eben nicht, ob den Traum, den wir träumen, alle träumen. Damit fällt dann aber das ganze Kartenhaus in sich zusammen.[5]) „Die synthetischen Urteile a priori sind uns a priori bekannt", hätte keinen Sinn. Wie soll uns a priori gewiß

1) Kants ges. Werke, Briefwechsel, Bd. 2, 1900. Seite 496.

2) Kant, Seite 180.

3) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1903⁹, Seite 436.

4) Paulsen, Kant, Seite 182 und Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Abschn. § 15 u. § 26, Ausgabe der K. P. Akademie, 3. Bd., Seite 107, 11 und 127, 25.

5) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1903⁹, Seite 430.

sein, daß alle Menschen so urteilen? Wir schließen es bloß aus ihren Handlungen! Da müßte die tiefinnerste Natur aller Menschen uns vor jeder Erfahrung und Untersuchung bekannt sein. Der Konzeptualismus Kants ist darum nicht einmal nach seiner subjektiven Seite begründet. Jene conceptus gibt es nicht. Kant hat sie nicht nachgewiesen.

d) Übrigens davon abgesehen, wenn auch alle Menschen so wie wir urteilten, so träumten wie wir träumen, würde es uns genügen? Wir wollen Dinge und nicht Erscheinungen kennen lernen.

Kant wurde bestimmt, die Denkformen oder Urteilsformen anzunehmen, durch die Erwägung, daß wir außerdem zu keinem allgemeinen und notwendigen Urteil kommen können. Allein hiefür ist er den Beweis schuldig geblieben. Kant geht so zu Werke: von Dingen können wir keine allgemeinen Urteile haben; um aber allgemeine Urteile zu haben, verzichten wir lieber auf die Dinge und begnügen uns mit Erscheinungen. Dieser Ausweg erinnert fast an die Kur eines unentbehrlichen Gliedes durch Entfernung desselben und Tötung des Menschen. Wenn wir nach ihm nur allgemeine Behauptungen aufstellen können, auf den objektiven Wert, auf wirklich objektiven Wert derselben kommt es nicht an.

e) Wie sollen die Erscheinungen unter die intellektuellen Stammbegriffe subsumiert werden? Das geistige Vermögen kann die sinnlichen Erscheinungen nicht darstellen, nichts von ihnen wissen, das sinnliche Vermögen nichts von den intellektuellen Begriffen. Die produktive Einbildungskraft soll das Schema hervorbringen, welches den Stammbegriff versinnlicht. Dieses Schema würde der Verstand aufzufassen vermögen und damit die im Schema gegebene Erscheinung. Aber ist das Schema sinnlich, wie soll der Verstand es erfassen, es darstellen? Ist es geistig, wie soll es Schema für die sinnliche Erscheinung werden? Kants Konzeptualismus ist ungeeignet, die Aufgabe zu lösen, die Kant damit lösen will.

f) Die produktive Einbildungskraft bringt zur Erscheinung ein Schema hervor. Warum einmal dieses, ein andermal jenes? Warum einmal jenes, das den Begriff der Ursache versinnlicht, ein andermal jenes, das den Begriff Wirkung versinnlicht? Die Erscheinung selbst trägt dazu gar nichts bei. Damit fehlt unserer Erkenntnis jede Realität; aber es ist uns auch gar keinerlei subjektiver Grund für die Abwechslung in Hervorbringung der Schemata bekannt. Wir hätten eine rein ursachlose Erscheinung. Kants Durchführung des Konzeptualismus ist nicht von strengem Denken, sondern von Willkür diktirt.

g) Nach Kant gibt es eine Metaphysik, wenn man unter ihr nur allgemeine und notwendige Erkenntnis versteht. Es gibt nach ihm keine Metaphysik, sondern bloß Empirie oder Erfahrung, insofern das Objekt stets sinnliche Erscheinungen sind. Sein Konzeptualismus negiert nicht bloß die Realität der Verbindung der Begriffe, sondern auch

deren Inhalt. Die Dinge an sich sind ja niemals sinnlich, niemals räumlich und zeitlich, denn Ausdehnung, Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind Setzungen unserer Sinnlichkeit; die Dinge an sich sind immer Noumena und darum für uns auch unerkennbar. Ein Noumenon oder Ding an sich könnte bloß der Verstand anschauen oder auffassen, der sich nicht auf Erscheinungen bezieht, sondern rein aus sich tätig ist. Man könnte nun glauben, dasselbe äußere Ding an sich fasse eben die Sinnlichkeit in ihrer Weise auf, als ausgedehnt, und der Verstand in seiner Weise, d. h. so wie es an sich ist, ohne etwas hinzuzufügen. Allein dies ist unmöglich, weil unser Verstand bloß verknüpfend, nicht anschauend ist. Verknüpfen kann er aber nur, was ihm die Sinnlichkeit bietet: Erscheinungen. Für uns kann demnach ein Ding an sich niemals Objekt werden, von welchem wir ein Prädikat wüßten, sondern es ist für uns nur Grenzbegriff. Er bezeichnet die Grenze, diesseits welcher das Reich der Erfahrung oder die Natur sich ausdehnt, jenseits der sich eine andere Welt findet, von welcher wir keine Vorstellung uns machen können mittels der Verstandesbegriffe.

Darin liegen viele Widersprüche. Kant nimmt Dinge an sich als existierend, nur nicht als erkennbar, und nimmt an, daß sie unsere Sinne affizieren. Beides ist in seinem System unmöglich, weil Existenz und Kausalität bloße Setzungen des Intellektes sind.[1])

Existieren Dinge und wirken sie auf uns ein, so kann uns auch ihre Natur nicht mehr gänzlich unbekannt sein. Die Beschaffenheit der Affektion richtet sich nach der Beschaffenheit des affizierenden Dinges und erstere kann für die Beschaffenheit der Erkenntnis nicht gleichgültig sein.

Daß der Verstand stets urteilt, beweist nicht, daß er selbst kein Objekt besitzt. Es beweist nur, daß er nicht durchschaut, nicht aber, daß er nicht anschaut. Er löst das, was er anschaut, auf, um es sich zu verdeutlichen.

Kant spricht viel von Verstand, Vernunft, Sinnlichkeit, von Funktionen des Intellektes, sie sind sämtlich Noumena; also weiß er von solchen!

2. Exzessiver Realismus.

Der exzessive Realismus ist im Altertum begründet worden von Plato, ging dann in den Neuplatonismus über und wurde endlich im Mittelalter von Scotus Eriugena († um 877), Wilhelm von Champeaux († 1121) und Duns Scotus († 1308) in verschiedenartiger Fassung reproduziert. Dieser exzessive Realismus nun hält an der objektiven Realität der allgemeinen Begriffe fest, schreibt ihnen aber als solchen, d. h. in ihrer Allgemeinheit genommen, objektive Realität zu. Dieser Lehrsatz tritt, wie angedeutet, wiederum in verschiedener Fassung zu Tage.

a) Nach Plato sind die allgemeinen Begriffe, in ihrer Allgemeinheit genommen als Ideen zu fassen, welche über den Dingen stehen. Hienach nimmt Plato ein

1) Vergl. oben Seite 316.



eigenes Reich von allgemeinen Ideen (Ideenwelt) an, welches von dem Reiche der erscheinenden Dinge (Erscheinungswelt) real verschieden ist.[1]) Die letzteren — die erscheinenden Dinge — nehmen an den gedachten Ideen bloß teil, insofern diese in jenen sich abspiegeln und damit zur Offenbarung kommen. Durch diese Teilnahme an den allgemeinen Ideen sind dann die Einzeldinge das, was sie sind; denn jene Ideen repräsentieren deren Wesenheit.

b) Nach den Neuplatonikern dagegen sind die allgemeinen Begriffe,[2]) in ihrer Allgemeinheit genommen, den Einzeldingen immanent. Das Allgemeine, lehrt der Neuplatonismus, ist in den Dingen das eigentlich Seiende; die Individuen dagegen sind nur vorübergehende Erscheinungsformen des Allgemeinen; die Einzeldinge unterscheiden sich von einander nur durch die Akzidentien, mit welchen das Allgemeine auf den untersten Stufen seiner Gliederung, die zugleich logische und ontologische Gliederung ist, also in der Species specialissima sich gewissermaßen umhüllt. In dieser Fassung tritt der exzessive Realismus dann später im Mittelalter auch bei Scotus Eriugena[3]) und Wilhelm von Champeaux[4]) hervor.

c) Nach Duns Scotus endlich repräsentieren die Universalien die Naturas communes der Einzelwesen. Diese Naturae communes sind, in ihrer Allgemeinheit genommen, in den Einzelwesen existent, und zwar ganz in jedem dieser Einzelwesen. Sie werden aber in den Einzelwesen zur Individualität kontrahiert durch eine individuierende Form, welche zu ihnen als individuierendes Prinzip hinzukommt, und die von den Scotisten als „Häkzeität" bezeichnet wird. Zwischen dieser individuierenden Form und der Natura communis findet daher in dem Individuum ein realer Unterschied statt, der aber, weil die individuierende Form zur Natura communis als Form zur Materie sich verhält, in näherer Bestimmung als „formaler" Unterschied gefaßt werden muß.[5])

Mag jedoch der exzessive Realismus in dieser oder jener Fassung hervortreten: wir müssen ihn ebenso entschieden zurückweisen, wie den Konzeptualismus. Denn:

a) Was vorerst die platonische Hypothese betrifft, so sprechen gegen diese folgende Gründe:

α) Sie erweist sich schon insofern als unzulässig, als sie die Wesenheiten der Dinge von den Dingen loslöst, und sie über diese hinstellt. Das läßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Was die Wesenheit der Dinge ausmacht, das muß in diesen Dingen selbst sein, sonst kann es nicht ihr Sein konstituieren. Eine bloße „Teilnahme" an der Wesenheit kann das Ding nicht zu dem machen, was es ist.

β) Zudem gäbe es keine Wissenschaft von den Dingen mehr, sondern nur von Etwas, was über diese Dinge hinausliegt und von ihnen ganz verschieden ist. Das ist aber absurd. Wollte man dagegen sagen, daß wir aus der Erkenntnis jener Ideen doch auch eine Wissenschaft von den Dingen gewinnen in Folge der Ähnlichkeit, welche diese mit jenen haben; so ist darauf zu erwidern, daß wir, um diese Ähnlichkeit

1) Vergl. Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Teil, 1. Abt., 1889[4], 623 ff.

2) Λόγοι. Ibid. 3. Teil, 2. Abt., 1881[3], 553 ff.

3) Überweg-Heinze, Grundriß, 2. Bd. 1898[8], Seite 159.

4) Ibidem, Seite 174.

5) Vergl. Überweg-Heinze, ibid. Seite 294; ferner Scotus, Reportata Parisiensia, libr. II, dist. 12, qu. 5 (Scoti opera, Parisiis, tom. 23, 1894, pag. 30 ff). Er nimmt darum eine „unitas extra animam minor numerali" an; — Ibid. pag. 32 n. 14 findet sich schon der Ausdruck haecceitas. P. Zeiler behauptet (Philos. Jahrbuch 1888, S. 459), Scotus hätte ihn nicht eingeführt.

zu erkennen, die Dinge selbst nach ihrer Wesenheit erkennen müßten, weil wir sie sonst mit den Ideen nicht vergleichen könnten. Erkennen wir aber die Dinge nach ihrer Wesenheit, dann haben wir schon den Begriff derselben, und sind dann die transzendenten Ideen für die Bildung der gedachten Begriffe gar nicht mehr notwendig.

γ) Jene allgemeinen Ideen müßten endlich entweder als ein für sich und aus sich bestehendes, ewiges Sein außer Gott gesetzt werden, oder man müßte annehmen, daß sie in Gott sind. Außer Gott können sie aber nicht sein; denn außer Gott gibt es nichts aus sich Seiendes und Ewiges. Sind sie aber in Gott, dann vermögen wir sie nur dadurch zu erkennen, daß wir sie in Gott anschauen. Dies ist aber unmöglich, wie gegenüber dem Ontologismus seiner Zeit gezeigt werden wird.

b) Aber auch die neuplatonische Form des exzessiven Realismus ist hinfällig. In dieser Form ist nämlich die gedachte Theorie purer Idealismus. Denn hier wird das Individuelle einfach im Allgemeinen, also im Idealen verflüchtigt; es verliert seinen realen Bestand und geht im Allgemeinen unter. Das wahrhaft Seiende ist ja hier nur das Allgemeine, das sich in die Gattungen und Arten gliedert und dann in den untersten Arten in Akzidentien sich kleidet, wodurch der Schein der Individualität entsteht, der aber sogleich verschwindet, wenn das Denken an das sinnlich wahrnehmbare Individuum herantritt und die Akzidentien von ihm scheidet. Das ist aber nichts anderes, als die idealistische Weltanschauung. Dies um so mehr als hier auch Denken und Sein nicht mehr auseinanderfallen. Denn da der allgemeine Begriff nur im Denken und durch das Denken besteht, auf den allgemeinen Begriff aber hier alles Sein zurückgeführt wird, so wird hier offenbar das Denken mit dem Sein als Eins gesetzt.

c) Was endlich die Ansicht des Duns Scotus betrifft, so sprechen gegen selbe folgende Gründe:

α) Wäre diese Ansicht richtig, dann müßte die Natura communis in dem Einzelwesen zu gleicher Zeit allgemein und singulär sein; allgemein an sich, und singulär insofern, als sie durch die individuierende Form zum Individuum kontrahiert ist. Wie aber ein und dieselbe Natur zu gleicher Zeit und in ein und demselben Wesen allgemein und singulär sein könne, das entzieht sich allem Verständnis. Ist sie einmal an sich allgemein, dann kann sie durch nichts, was es auch immer sein möge, singulär gemacht werden.

β) Ist ferner die Natura communis, in ihrer Allgemeinheit genommen, ganz in jedem Individuum, dann ist jedes Individuum einer Spezies zugleich die ganze Spezies. Sokrates z. B. ist, weil ein Mensch, zugleich die ganze menschliche Spezies. Wo daher ein Mensch ist, da ist Sokrates, und wo immer ein Mensch etwas tut oder leidet, da ist es Sokrates, welcher dieses tut oder leidet.

γ) Ja, es würde noch mehr folgen. Ist jedes Individuum zugleich die ganze Spezies, so folgt, daß Gott, wenn er ein menschliches Individuum schafft, damit zugleich die ganze Spezies schaffe, oder daß Gott, wenn er ein Individuum vernichtet, damit zugleich auch die ganze Spezies vernichte. Das alles ist aber ganz offenbar widersinnig.

Es ist somit offenkundig, daß der exzessive Realismus in allen seinen Formen falsch und verwerflich ist.

3. Der gemäßigte Realismus. (Die wahre Lösung der vorwürfigen Frage.)

Wir müssen, um die Art und Weise der objektiven Realität der Universalien richtig zu bestimmen, einen Mittelweg zwischen den zwei Gegensätzen des Nominalismus und exzessiven Realismus einschlagen. Und

dieser ist gegeben in dem sog. gemäßigten Realismus, welcher von den großen Scholastikern des Mittelalters nach dem Vorgange des Aristoteles begründet und vertreten worden ist. Hienach ist zu unterscheiden zwischen dem Inhalte des allgemeinen Begriffes und zwischen der Form der Allgemeinheit, welche letzterer in unserem Denken hat, insofern wir ihn nämlich im Denken auf eine Gesamtheit von Individuen beziehen, und diese unter ihm zusammenfassen.

Der Inhalt des allgemeinen Begriffes nun ist objektiv real in allen Individuen, auf welche der Begriff sich anwenden läßt. Denn ich denke ja im Begriffe die konstitutive Wesenheit der Individuen, und diese ist in allen Individuen, auf welche der Begriff sich anwenden läßt, die gleiche. Daher ist der Inhalt des Allgemeinbegriffes, weil und insofern er die konstitutive Wesenheit der Individuen repräsentiert, in jedem einzelnen Individuum wirklich, nicht in der abstrakten Form, in welcher wir ihn denken, sondern als konkretes Sein.

Nach der Form der Allgemeinheit dagegen, welche der allgemeine Begriff in unserem Denken hat, ist derselbe nicht objektiv real, d. h. es gibt in der Objektivität Nichts der Sache nach Allgemeines, sondern nur Individuen. Die Form der Allgemeinheit erhält der Begriff erst durch das Denken, dadurch nämlich, daß er im Denken auf alle Individuen, deren konstitutive Wesenheit er repräsentiert, bezogen wird, daß alle unter ihm zusammengefaßt werden, und er somit als ein Praedicabile de multis erscheint.[1])

Der Inhalt des Allgemeinbegriffes abstrahiert somit als solcher von Einheit und Vielheit, von Allgemeinheit und Individualität, d. h. er schließt

1) Cum dicitur universale abstractum, sagt der heil. Thomas (S. Theol. 1, qu. 85, art. 2, c.), duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Und (in Aristot. de anima, lib. 2, lect. 12, Parmae, tom XX. 1866, pag. 68 b): Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse, quod habet in intellectu; sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur; unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Endlich (Tract. I. de universalibus, Parmae. tom. XVII, 1864, pag. 129 a u. b): Est enim illa (species) in solo intellectu singularis, et est universalis, in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium, ducens in omnium cognitionem. . . . Universalia (igitur) ex hoc, quod sunt universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima et nullo modo in rebus. Cum autem dicimus, quod natura universalis habet esse in his sensibilibus sive singularibus, intelligimus ex hoc, quod natura, cui accidit universalitas, habet esse in istis signatis.

keines von beiden in sich.[1] Individualisiert und vervielfältigt erscheint der Inhalt des Allgemeinbegriffes in der objektiven Wirklichkeit, da er hier nur in den Individuen wirklich ist; allgemein aber ist er bloß im Denken, weil das Denken es ist, das jenen Inhalt als ein Praedicabile de multis, d. h. als Etwas denkt, was auf eine Gesamtheit von Individuen sich bezieht, und von allen diesen Individuen im Einzelnen ausgesagt werden kann.

Aber wenn auch die Universalität als solche bloß im Denken sich findet und bloß durch das Denken gesetzt wird, so hat sie doch ihren Grund, ihr fundamentum in der Objektivität. Das heißt: Die Form der Allgemeinheit erhält der allgemeine Begriff allerdings durch das Denken, aber das Denken geht hiebei nicht willkürlich zu Werke, sondern die Operation der Verallgemeinerung stützt sich auf einen Grund, der in der Sache selbst gelegen ist. Ich kann nämlich nur jene Individuen unter einem allgemeinen Begriffe zusammenfassen, welche mit einander die gleiche Wesenheit haben. Dieses also, daß eine Gesamtheit von Individuen die gleiche Wesenheit hat, ist der objektive Grund, auf welchen hin sie im Denken unter einen einheitlichen allgemeinen Begriff gebracht werden können.[2]

Wendet man die Unterscheidung von ens rationis objectivum und ens reale[3] auf die Universalien an, so sieht man leicht, daß das Universale nach seinem Inhalte als ein ens reale betrachtet werden müsse, weil ja der Inhalt des allgemeinen Begriffes in allen Individuen, von denen er sich prädizieren läßt, wirklich ist. Das Universale nach der Form der Allgemeinheit ist dagegen ein ens rationis, weil der Begriff die Form der Allgemeinheit, in welcher er im Denken auftritt, erst durch das Denken erhält. Aber auch so ist das Universale nicht ein ens rationis purum, sondern ein ens rationis secundum quid, d. h. es ist nur nach der Art und Weise, wie wir den Inhalt desselben denken, ein ens rationis. Und die Universalität ist ein ens rationis cum fundamento in re, d. h. sie kann vom Denken nur gesetzt werden auf Grundlage der Objektivität, d. h. auf den Grund hin, daß der Inhalt des Allgemeinbegriffes in einer Gesamtheit von Individuen objektiv wirklich ist oder doch wirklich sein kann.

So gibt es also nach dieser Auffassung des Allgemeinen in der Wirklichkeit nur bestimmte, individuelle Dinge, nicht ein allgemeines Sein.

---

1) Si quaeratur, sagt der heil. Thomas (De ente et essentia, c. 4, Parmae, tom. XVI, pag. 333 a), utrum ista natura (ex gr. humanitas directe apprehensa) possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia *utrumque* est *extra* intellectum humanitatis, et *utrumque* potest sibi *accidere*. Si enim *pluralitas* esset de ratione ejus, nunquam posset esse *una*, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si *unitas* esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in *pluribus* plurificari.

2) In diesem Sinne sagt der heil. Thomas (De ente et essentia, c. 4, Parmae, ibidem, pag. 334 a): Praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Hienach ist also die Universalität actualiter in intellectu und fundamentaliter in rebus.

3) Vergl. oben Seite 9 ff.

Die Individuen sind in ihrem selbständigen, in sich abgeschlossenen Sein gesichert; sie werden nicht im Allgemeinen verflüchtigt. Dennoch aber wird andererseits auch die objektive Realität des Allgemeinen gewahrt, da einerseits der Inhalt des Allgemeinen als objektiv real gilt, und andererseits auch die Form der Allgemeinheit des Begriffes, obgleich vom Denken gesetzt, doch ihren Grund in der Objektivität hat.

B. Verstandeserkenntnis und ihre Gewißheit.

Der Begriff leitet die geistige Erkenntnis nur ein, er behauptet überdies nicht einmal Objektivität. Ist nachgewiesen, daß sie ihm gleichwohl faktisch zukommen kann, so ist damit noch lange nicht die Objektivität und Gewißheit unserer höheren Erkenntnis dargetan. Wir müssen noch das mittelbare und unmittelbare Urteil nach demselben Gesichtspunkt prüfen. Das unmittelbare Urteil obliegt dem Verstande. Das unmittelbare Urteil kann aber singulär oder allgemein sein, experimentell oder rein verstandesmäßig. Im experimentellen Urteil werden nicht bloß Erscheinungen, sondern auch deren Träger aufgefaßt. Irrt hiebei der Verstand nicht? Diese Frage ist besonders bedeutungsvoll.

I. Behauptet der Verstand nur die Verbindung dessen, was die sinnliche Erfahrung als verbunden konkret wahrgenommen, so ist sein Urteil ein unmittelbares Erfahrungsurteil. Es ist unmittelbar, weil ihm wenigstens kein anderes Urteil vorausgeht.

Bleibt das unmittelbare Erfahrungsurteil seiner Natur und Aufgabe treu, so kann es unmöglich irren. Denn wir haben gezeigt, daß die Erfahrung verlässig ist; spricht das unmittelbare Urteil nur diese Erfahrung aus, so muß es ebenso zuverlässig sein wie diese.

II. Ein unmittelbares Verstandesurteil ideeller Art ergibt sich, falls der Verstand solche allgemeine Begriffe aus der Wirklichkeit abstrahiert, deren Übereinstimmung ohne Zuhilfenahme eines dritten eingesehen wird und eingesehen werden muß.

Eine Täuschung in diesen Urteilen ist ausgeschlossen; denn a) sie sind die einfachsten Wahrheiten, deren Sicherheit nichts voraussetzt als die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, sei es auch nur im niedersten Grad; b) von der Sicherheit dieser Urteile hängt überhaupt die Verlässigkeit aller Erkenntnis ab. Bilden doch die vorzüglichsten unter ihnen die reduktiven Prinzipien für die mittelbare Erkenntnis der Vernunft und die Stützen, falls wir uns über die sinnliche Erkenntnis Rechenschaft geben wollen.

III. In einem unmittelbaren Erfahrungsurteil des Verstandes erfassen wir auch den Träger der sinnlichen Qualitäten, resp. der inneren Vorgänge. Die Alten nannten darum das Subjekt der sinnlichen Qualitäten ein Sensibile per accidens.

Wir nehmen niemals eine Qualität rein für sich wahr, z. B. Ge-

färbtheit, sondern immer zugleich, wie sie Teile außer Teilen hat. Meist sind mit ihr noch andere sinnliche Bestimmtheiten verbunden (eine bestimmte Figur, ein bestimmtes Maß der Ausdehnung, ein bestimmter Ort, Ruhe oder Bewegung 2c.); entscheidend ist jedoch die Ausdehnung, die niemals fehlt. Wenn nämlich auch die Qualität sogar selbst durch eine andere ersetzt wird, das Teilehaben außer Teilen bleibt, es wird nicht ersetzt. Darum drängt sich dasselbe dem Verstande vor jeder Reflexion als unabhängig von der Qualität auf. Ist aber das Teilehaben außer Teilen von der Qualität unabhängig, so die Teile selbst, die außer einander sind, oder wenn diese als Einheit zusammengefaßt werden, jenes etwas, was Teile außer Teilen hat. Da endlich jede Qualität jedesmal Teile außer Teilen hat, dagegen niemals ein solcher Teil auf eine bestimmte Qualität angewiesen ist, so erscheint der Teil, resp. die Teile zusammen, oder jenes etwas, was Teile außer Teilen hat, dem Verstand als Träger der Qualität. Überdies leistet die „Qualität" dem Tastsinn in der Weise Widerstand, daß sie nicht duldet, daß eine andere „Qualität" denselben Raum einnimmt, aber nur deshalb, weil beide Qualitäten Teile außer Teilen haben, gleichgültig von welcher Beschaffenheit sie sonst sind. Dadurch nötigen die Teile noch mehr, sie als selbständig gegenüber der Qualität und als deren Träger zu denken.

So kommt es, daß die Sinne zwar nur eine Qualität bemerken und wie sie selbst Teile außer Teilen hat, hingegen der Verstand die Qualität als getragen oder konkret erkennt; so kommt es, daß der Verstand einsieht, wie ein Träger mit Teilen außer Teilen der Qualität zu Grunde liegt, und zwar erkennt er dies ohne weitere Überlegung.

So erklärt sich auch der Ausdruck sensibile per accidens leicht. Was den Sinnen vorschwebt, ist ja getragene Qualität. Aber der Sinn unterscheidet nicht, ob die Qualität getragen oder nicht getragen (abstrakt) ist. Diese Deutung obliegt dem Verstand. Jedoch gibt die sinnliche Erkenntnis genügende Anhaltspunkte und zwar derart, daß der Verstand ohne Überlegung sich darüber klar ist. Das Auge nimmt nur Gefärbtheit wahr, der Verstand redet aber unmittelbar von Gefärbtem.

Noch deutlicher zeigt sich bei den inneren Vorgängen, wie wir zur Auffassung des Subjektes kommen, warum wir sie konkret deuten. Alle werden nämlich vom selben Bewußtsein umfaßt, und darum muß sie der Verstand ohne weitere Überlegung demselben Bewußtsein als dessen Erscheinungen zuschreiben, das Bewußtsein als ihren Träger nehmen. —

Es frägt sich nun, ob der Verstand nicht irrt, wenn er die Erscheinungen konkret nimmt und sie in Subjekt und Eigenschaft auflöst. Durch welche nachfolgende Reflexion läßt sich die Auffassung des Verstandes rechtfertigen?

Die Existenz einer Substanz und damit die Wahrhaftigkeit des unmittelbaren Urteils, in welchem diese Existenz behauptet wird, hat John Locke geleugnet. In seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes [1]) stellt

---

1) Fraser, the works of J. Locke, book 2, ch. 3 oder vol. I, pag. 393.



er dar, wie wir angeblich zum Substanzbegriff kommen. „Weil eine große Anzahl einfacher Vorstellungen stets miteinander geht, vermutet man, daß sie einem Ding angehören; man gewöhnt sich ein Unterliegendes anzunehmen, in dem sie bestehen und von dem sie ausgehen. Prüft sich deshalb jemand in bezug auf seinen Begriff Substanz im allgemeinen, so zeigt sich, daß er dabei nur die Vorstellung von einem nicht näher bekannten Träger solcher Eigenschaften hat, durch welche in uns einfache Vorstellungen erweckt werden können; und diese Eigenschaften werden gewöhnlich Akzidentien genannt." Von der Substanz selbst wüßten wir demnach gar nichts. „Das Eigentümliche der Vorstellung einer Substanz besteht nur in der Zusammenfassung einer Anzahl von einfachen Vorstellungen, die als geëint zu einem Dinge genommen werden.[1]) Dagegen die Vorstellung der physischen Substanz des Körpers bleibt uns so fremd, als wenn wir sie gar nicht kännten." [2]) Noch eingehender spricht Locke im 9. Kapitel des dritten Buches sich aus, wo er zwischen Wortwesen und wirklichem Wesen unterscheidet. Nur von ersterem wüßten wir.[3])

Gegenüber Locke stellen wir zunächst fest, daß unser erstes unmittelbares Urteil natürlich nur die Existenz eines Subjektes, nicht dessen Beschaffenheit aufzufassen hat. Daß wir einen Träger nicht willkürlich „unterlegen", daß unser Urteil hiebei sich vielmehr rezeptiv verhält, daß die Objektivität genügende Gründe bietet, ergibt eine einfache Erwägung. Wir haben gezeigt, daß die sinnlichen Qualitäten unabhängig und außerhalb unserer Seele sind. Die wunderbare Ordnung, die sie zu einander haben, setzt ein zusammenhaltendes Band voraus. Nach dem Grundsatz einfachster Erklärung kann dies nicht ein fortgesetztes Wunderwirken Gottes, sondern nur ein natürlicher physischer Träger sein.

Daß wir diesen Träger gar nicht erkennen, wie Locke meint, ist falsch. Die Behauptung beruht auf seiner falschen Anschauung vom Verhältnis der Akzidentien zum Träger. Wer da glaubt, die Substanz trage die Akzidentien, wie „der Elefant den Reiter", oder wie „die Schildkröte den Elefanten", der wird allerdings aus den Akzidentien keinerlei Kenntnis über die Substanz gewinnen. Wenn sich aber das Akzidens zur Substanz verhielte wie die Frucht zum Baum, an dem sie nicht bloß hängt, sondern aus dem sie hervorging?

---

1) I say, our *specific* ideas of substances are nothing else but *a collection of a certain number of simple ideas, considered as united in one thing*, ibid. n. 14 oder pag. 405.

2) We are as far from the idea of the substance of body, as if we knew nothing at all.

3) We know them (sc. real essences) not. Our faculties carry us no further towards the knowledge and distinction of substances, than a *collection of those sensible ideas which we observe in them.* Book 3, chap. 9 oder vol. II, pag. 64.

Dem Zeugnis von der Existenz eines Subjektes der inneren Vorgänge hat Wundt, wie auch andere, die Verlässigkeit abgesprochen. Allein eine solche Behauptung widerlegt sich selbst. Wie soll ein zusammenhängendes Denken, ein Urteilen, Schließen geschehen?[1]) In einem müssen die verschiedenen Vorstellungen zusammenkommen; eines muß sich derselben bewußt werden.

Anmerkung. Kant bemerkt in seiner Kritik der reinen Vernunft, in der Einleitung: „Nun ist hieraus klar: 1. Daß durch analytische Urteile unsere Erkenntnis gar nicht erweitert werde, sondern der Begriff, den ich schon habe, auseinander gesetzt und mir selbst verständlich gemacht werde.“[2]) Wer den Unerschied festhält, der zwischen Begriff und Urteil überhaupt und darum auch zwischen Begriff und analytischem Urteil besteht, wird diesen Worten Kants nicht beistimmen.

C. Die Vernunfterkenntnis und ihr objektiver Wert.

Die Vernunft leitet Urteil von Urteil ab. Hiebei geht sie entweder induktiv oder deduktiv zu Werke. Beide Akte sind zu untersuchen und zwar nach einem doppelten Gesichtspunkte: erstlich findet wirklich ein Fortschritt statt, wird von einem Urteil ein wirklich neues Urteil abgeleitet, so daß die Vernunfterkenntnis nicht bloße Spielerei ist? Wäre sie letzteres, so wäre sie von vornherein keiner Untersuchung wert. Ist gezeigt, daß die Vernunfterkenntnis ein wahres Fortschreiten bedeutet, dann muß konstatiert werden, daß dabei der reale Boden nicht verlassen wird, daß auch das neue Urteil objektiv ist.

I. Objektivität der Induktion. Die Brauchbarkeit der Induktion für den materiellen Fortschritt der Wissenschaft wird nicht angezweifelt. Ebensowenig kann der objektive Wert des induktiven Denkens bestritten werden. Die Induktion ist ja nichts anderes als Anwendung des Kausalitätsgesetzes. Gibt es in der Objektivität Kausalität und vermag unsere Vernunft sie da, wo sie ist, zu erkennen, dann muß der induzierende Geist unfehlbar bei Anwendung genügender Vorsicht zur Wahrheit gelangen. Daß die Vernunft Kausalität da, wo sie sich findet, auffassen kann, ist selbstverständlich. Es ist ja ihr eigentlicher Akt. Ihr diesen absprechen, hieße ihr die Erkenntnisfähigkeit absprechen. Daß sich Kausalität in der Wirklichkeit findet, bezeugt aber gerade die Vernunft. Ist diese eine rezeptive Erkenntniskraft und nicht ein Traumvermögen, so können wir ein Wirken und Leiden in der Welt nicht negieren. Kurz wer einmal zugibt, daß die Vernunft erkenntnisfähig ist, der gibt damit auch

---

1) Vergl. Gutberlet, Kampf um die Seele, 1903², Seite 57 ff.

2) Kants Werke, herausgegeben von d. K. P. Akademie, Bd. 4, Seite 20, Z. 34 ff.



zu, daß dieselbe objektiv Kausalität aufzufassen vermag und daß es, falls sie solche auffaßt, objektive Kausalität gibt.

II. Objektivität der Deduktion. Dem Syllogismus wird seit langem alle Bedeutung für Gewinnung neuer Wahrheiten, für den materiellen Fortschritt in den Wissenschaften abgesprochen. Schon Locke[1]) bemerkt: „Selbst wenn der Syllogismus, wie man vielleicht behauptet, zur Darlegung des Irrtums und der Mißgriffe Hilfe leistete (obgleich ich den Menschen sehen möchte, der durch die Schläge des Syllogismus seine Meinung aufgegeben hätte), so verläßt der Syllogismus doch die Vernunft gerade bei ihrer höchsten Tätigkeit oder mindestens bei ihrer schwersten Aufgabe, wo sie der Hilfe am meisten bedarf, nämlich bei der Auffindung der Gründe und bei der Gewinnung neuer Entdeckungen. Die Regeln des Syllogismus versehen die Seele nicht mit den vermittelnden Vorstellungen, welche die Verbindung entfernter darlegen; seine Art zu beweisen ermittelt keine neuen Gründe, sondern ordnet und befestigt nur die alten, die man schon hat." [2]) usw.

Diese Worte Lockes enthalten verschiedene Irrtümer:

a) Nach ihnen könnte es scheinen, als ob die Bereicherung und Erweiterung der Wissenschaft nur in Gewinnung neuer Vorstellungen bestünde. Und doch bilden diese bloß das allerdings notwendige Material; die Wissenschaft ist Durchbringung und Verbindung der Vorstellungen, Prüfung auf ihre Objektivität, auf ihre Notwendigkeit und Konstanz.

b) Es ist richtig, der Syllogismus an sich als leere Denkform gibt keine neuen Vorstellungen, keine neuen Entdeckungen. Der Syllogismus muß auf eine fruchtbare Materie angewendet werden. Wo diese zu finden ist, sagt nicht wieder die syllogistische Form.

Aber das Gleiche gilt auch von der induktiven Form. Die neuen Vorstellungen, die wir ihr verdanken, rühren daher, daß sie den entsprechenden Erscheinungen appliziert wurden. Auch die induktive Form gibt keine Regel zur Auffindung derselben. Darin liegt eben der Spürsinn des Geistes, der Genialität.

Wird aber der Syllogismus auf eine entsprechende Materie angewendet, dann werden zwar wieder nicht neue Vorstellungen absolut gefunden; wir haben ja im Schlußsatz überhaupt keine neuen Begriffe. Aber es wird eine neue Vorstellung für das Subjekt, ein neues Prädikat entdeckt. Ebenso in der Induktion. Die Vorstellungen selbst sind teils sinnlich, teils geistig; die sinnlichen werden durch Erfahrung, die geistigen durch Abstraktion und Negation gewonnen.

---

1) Human understanding, book 4, chap. 17 n. 6. Fraser, vol. II, pag. 401.
2) Kirchmanns Übersetzung, 2. Bd., Seite 307 ff.

c) Was die bloße Ideenvergleichung an neuen Wahrheiten, wenn auch nicht an neuen Vorstellungen, zu erzeugen vermag, beweist die natürliche Theodizee, überhaupt die Metaphysik, die Logik, die Mathematik; dann die Schlüsse, welche die übernatürliche Theologie aus den Offenbarungstatsachen ableitet. Welchen Gewinn die durch Induktion erarbeitete Naturkenntnis aus dem Syllogismus zieht, wurde schon bemerkt (Vergl. Seite 146). Freilich wird nicht immer gerade die logische Form des Syllogismus eingehalten (Vergl. Seite 133 ff.). Das Streben nach Wissen stachelt den Geist an, eine Idee mit andern in Zusammenhang zu bringen und neue Beziehungen zu gewinnen. Instrument hiebei ist der Syllogismus. —

Daß dem syllogistischen Schließen objektiver Wert zukommt, bedarf keiner Erläuterung. Syllogistisch schließen heißt das Gesetz der Identität betätigen. Ist die Vernunft erkenntnisfähig und kommt darum ihrem Grundakt, der Behauptung der Identität eines als identisch Aufgefaßten, Objektivität zu, so ist die schließende Vernunft eine Quelle der Wahrheit. —

Der Skeptizismus weiß gegen die Verlässigkeit der Vernunft allerlei einzuwenden.

1. „Die Vernunft ist irrtumsfähig; sie kann irren und hat schon viele und schwere Irrtümer zu tage gefördert. Folglich können wir ihr nie trauen, wir müssen uns zum Zweifel resignieren."

Diese Folgerung ist unrichtig. Sie wäre nur dann richtig, wenn die Vernunft per se und von Natur aus dem Irrtum unterworfen wäre. Das ist sie aber nicht. Von Natur aus ist die Vernunft fähig, die Wahrheit mit Sicherheit zu erkennen, vorausgesetzt, daß sie sich in ihrem Denken streng an die Gesetze hält, auf welchen die formelle und materielle Wahrheit des Denkens beruht. Sie kann aber auch irren, d. h. sie kann falsche Urteile und Schlüsse bilden, wenn sie nämlich aus irgend einem Grunde von jenen maßgebenden Gesetzen abweicht und deren Beobachtung vernachlässigt. Nicht von Natur aus und notwendig ist also die Vernunft dem Irrtum unterworfen; der Irrtum kann immer nur per accidens in ihre Urteile und Schlüsse sich einmischen, und kann somit stets vermieden werden, wenn die Vernunft die Gesetze des Denkens respektiert. Daraus aber, daß die Vernunft per accidens irren könne, kann man doch wahrlich nicht schließen, daß man ihr gar nicht trauen dürfe, und daß man sich zum Skeptizismus resignieren müsse. Es folgt daraus nur, daß die Vernunft sich hüten müsse, in ihren Denkoperationen von den für die Wahrheit ihrer Erkenntnis maßgebenden Gesetzen abzuweichen, oder deren Beobachtung zu vernachlässigen.

2. „Es lassen sich", heißt es weiter, „wenn es sich um eine angebliche Vernunftwahrheit handelt, immer ebenso viele Gründe dagegen, als dafür aufbringen: folglich kann man sich auf keine rationelle Beweisführung verlassen; und es bleibt daher nichts anders übrig, als daß man alles Urteils sich enthält und zur Skepsis sich versteht."

Gegengründe mögen sich finden lassen. Aber es kommt darauf an, von welcher Beschaffenheit sie sind. Sind sie von der Art, daß die Vernunft nicht oder noch nicht im stande ist, sie zu widerlegen, dann ist eben die gedachte Wahrheit nicht oder noch nicht gewiß, und kann daher auch nicht als gewiß hingestellt werden. Sind sie dagegen von der Art, daß die Vernunft sie widerlegen kann, so gefährden sie die Gewißheit des fraglichen Satzes durchaus nicht, und können es daher durchaus nicht recht-

fertigen, daß man ihretwegen die gedachte Wahrheit in Zweifel ziehe. Es wäre das geradezu unvernünftig. Nun lassen sich aber bei einem durch Demonstration oder Induktion fest begründeten Satze die vorgebrachten Gegengründe in den allermeisten Fällen vollkommen widerlegen: folglich kann man daraus, daß gegen Vernunftwahrheiten überhaupt Gegengründe vorgebracht werden können, keineswegs schließen, daß in unserer Vernunfterkenntnis alles unsicher und schwankend sei.

3. „Die Verschiedenheit in den Ansichten und Behauptungen der Philosophen", sagt man endlich, „geht ins endlose; es gibt keine zwei Philosophen, welche in allen oder doch nur in den meisten Punkten mit einander übereinstimmen. Und doch berufen sich alle auf die Vernunft. Wie sollte man also der Vernunft trauen können! Die Unsicherheit der Vernunfterkenntnis ist ja doch hier offen dokumentiert."

Allerdings sind die Meinungsverschiedenheiten der Philosophen groß, und zwar oft gerade in den wichtigsten Dingen. Aber daraus folgt wiederum nicht, daß man wegen dieser Meinungsverschiedenheiten der Philosophen nun der Vernunft gar nicht mehr trauen dürfe. Erstlich: ist denn der Skeptizismus nicht gleichfalls eine von gewissen Philosophen aufgestellte Ansicht? Warum soll man diese annehmen dürfen, wenn doch auf keinen Philosophen ein Verlaß ist? Ferner die Meinungsverschiedenheiten der Philosophen berechtigen allerdings zu dem Schlusse, daß die Vernunft dem Irrtum wenigstens per accidens zugänglich ist, darum weiters für sich allein nicht ausreiche, um das ganze Reich der Wahrheit zur sicheren und gewissen Erkenntnis zu bringen, und daß ihr deshalb die Offenbarung zu Hilfe kommen müsse, um ihr zum Leitstern in ihren Forschungen zu dienen. Aber sie geben uns durchaus nicht das Recht, der Vernunft alle und jede Fähigkeit zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit abzusprechen, auf allen Vernunftgebrauch zu verzichten, und im Gebiete der Vernunfterkenntnis den allgemeinen Zweifel zu proklamieren.

Viertes Kapitel.

Das Zeugnis anderer und seine Gewißheit.

Oft sehen wir nicht ein, daß ein Prädikat mit einem objektiven Gegenstand (dem Subjekt) übereinstimmt. Es ist dann der Fall, wenn der Gegenstand nicht selbst unserer Erkenntnis, sei es der sinnlichen oder geistigen, sich hinreichend offenbart, so daß wir aus seiner Vorstellung oder aus seinem Begriff ein Merkmal nehmen und es als Prädikat auf ihn beziehen könnten. So oft ein Merkmal als Prädikat auf einen Gegenstand bezogen wird, aus welchem nicht infolge der Wirksamkeit des Gegenstandes auf das erkennende Subjekt dieses Merkmal gewonnen ist, so oft wird geurteilt ohne Einsicht.

Aber auch ein solches Urteil wird nicht immer aus Leichtsinn gefällt. Mitunter legt uns ein anderer seinen eigenen inneren Urteilsakt in Sprachzeichen vor. Die Sprachzeichen nach ihrem Sinn verstehend ahmen wir das Beispiel nach nnd fällen dasselbe Urteil, beziehen das Prädikat auf das Subjekt. obschon wir den Zusammenhang zwischen beiden weder mittelbar noch unmittelbar einsehen. Den Grund des Zusammenhanges hat uns ja der Redende nicht geoffenbart, selbst aber haben wir nicht einmal die Tatsache, geschweige den Grund des Zusammenhanges wahrgenommen. Der Redende offenbart uns durch Zeichen nur, daß er selbst diesen Zusammenhang innerlich annimmt und behauptet. —

Es frägt sich nun: wenn wir dem Beispiele anderer folgend den Zusammenhang von Subjekt und Prädikat behaupten, ist unsere Behauptung dann objektiv? Wenn wir dabei bestimmte Vorsichtsmaßregeln anwenden, so gewinnt das nacherzeugte Urteil zweifellos objektiven Wert.

In diesem Falle gelangen wir aber nicht zur Wahrheit durch eine Eigenschaft des Gegenstandes, die diesen auf unsere Vernunft beziehen würde, nicht durch eine Eigenschaft, die sowohl dem Gegenstand als unserer Erkenntniskraft innerlich wäre, sondern wegen Eigenschaften einer fremden Intelligenz. So ist Quell und Ursache der Wahrheit des Erkennens resp. Behauptens etwas, was nicht in dem Gegenstand und in uns ist. Kurz, der fremde Urteilsakt, der uns in Sprachzeichen mitgeteilt wird, ist eine äußere Quelle der Wahrheit unseres Erkennens. —

Welche Vorsichtsmaßregeln sind nun anzuwenden, damit der in Sprachzeichen mitgeteilte fremde Urteilsakt uns zur Quelle der Wahrheit wird?

Wir müssen festhalten, daß wir den Urteilsakt ausschließlich im Vertrauen auf den Nebenmenschen nachsprechen. Folglich können wir nur dann wissen, daß wir Objektivität gewinnen, wenn wir wissen, daß unser Vertrauen gerechtfertigt ist.

Es ist nun erstlich möglich, daß jemand sich vor uns solcher Sprachzeichen bedient, die konventionell einen bestimmten Urteilsakt wiedergeben, daß er aber innerlich dem Inhalte desselben nicht zustimmt. Uns scheint, er urteile so, aber tatsächlich urteilt er nicht so. Ein solches Mißverhältnis zwischen innerem Urteilsakt und Sprachzeichen ist möglich, weil zwischen beiden nicht Notwendigkeit, sondern Freiheit besteht; der Mensch wählt seine Sprachzeichen frei.

Fällt der Redende selbst innerlich den Urteilsakt nicht, hat er keine Einsicht, so vermittelt das Sprachzeichen keinen Urteilsakt; wir sprechen nicht eigentlich einen fremden Urteilsakt nach, sondern nur fremde Sprachzeichen. Folglich kommen wir nicht zur Objektivität. Das Vertrauen auf den Nebenmenschen, das uns allein Garantie und Gewißheit bietet, ist nicht gerechtfertigt. Vielleicht ist das nachgesprochene Urteil gleichwohl objektiv gültig, aber dies ist Zufall. Jedenfalls fehlt der Grund, auf den hin allein wir wissen, daß es objektiv gültig ist.

Es ist ferner möglich, daß der sprachlich mitgeteilte Urteilsakt vom Redenden zwar gefällt, aber unrichtig ist. In diesem Fall ist es an sich klar, daß die Sprachzeichen, wenn auch einen Urteilsakt, so doch keine Objektivität vermitteln, weil solche der vermittelte Urteilsakt nicht enthält.

Somit ist festgestellt, welche Vorsichtsmaßregeln ich anzuwenden habe, um aus fremder Rede Wahrheit zu schöpfen. Ich habe zu fragen: ist es dem Redenden mit der Wahl seiner Sprachzeichen ernst? Mit andern Worten, lügt er nicht? ist er wahrhaft? Ferner enthält sein Urteilsakt selbst Wahrheit? Letztere Frage kann nicht entschieden werden durch Vergleich der

Begriffe, aus welchen das Urteil besteht; denn könnte solcher Vergleich nützen, so müßte er zur Einsicht führen, dann bräuchten wir aber nicht mehr das Vertrauen auf die Aussage eines anderen. Die Frage, ob der Urteilsakt des Mitteilenden Wahrheit enthält, ist aus Eigenschaften der Person des Mitteilenden zu eruieren. Da im Menschen keine Eigenschaften vorhanden sind, infolge deren jeder Akt seiner Erkenntniskraft physisch notwendig wahr wäre, sondern eine gewisse Freiheit des Mißbrauchs der Erkenntniskräfte besteht, so kann auch diese Frage ebenso wie die erste nur mit moralischer Gewißheit beantwortet werden. —

Es frägt sich endlich: können wir jemals wissen, wenn auch nur mit moralischer Gewißheit, ob ein Mitteilender wahrhaft und wissend ist? Dürfen wir die Frage bejahen, dann ist nachgewiesen, daß die Aussage anderer uns Quelle der Wahrheit ist. Zuvor eine Worterklärung.

Ein Mann, dessen Wahrhaftigkeit und Kenntnis des Mitgeteilten uns feststeht, ist uns eine Auktorität. Auktorität ist ein abstrakter Ausdruck. Er bezeichnet die Eigenschaft, welche der Mitteilung eines Mannes solches Gewicht verleiht, sie derart verstärkt (augere), daß sie unsere Zustimmung zu dieser Mitteilung nach sich zieht. Ist die Mitteilung ein Befehl, so wirkt die als Auktorität bekannte Eigenschaft auf den Willen und veranlaßt ihn zum Gehorsam. Ist die Mitteilung eine Aussage, so wirkt die Auktorität auf den Intellekt und ringt ihm die Zustimmung zur Aussage als einer wahren ab. In der Erkenntnislehre kann es sich nur um Auktorität auf intellektuellem Gebiete handeln. Mitunter wird das Wort Auktorität auch konkret genommen. Dann verstehen wir darunter die Person, welche mit jener Eigenschaft begabt ist, die man Auktorität nennt. Man redet von Auktoritäten.

Aber welches ist diese Eigenschaft? Es ist wiederum Wahrhaftigkeit und Kenntnis des Mitteilenden nebst dem Umstand, daß der Hörende Sicherheit ihres Vorhandenseins im Mitteilenden besitzt.

Häufig wird Auktorität im allgemeinen als jus imponendi definiert und intellektuelle Auktorität als jus in fidem. Hat denn ein Mitteilender, dessen Wahrhaftigkeit und Kenntnis uns feststeht, ein „Recht" auf unsere Zustimmung? Wenn ja, wer gibt ihm dieses Recht? Unsere eigene vernünftige Natur. Es ist ein Naturgesetz, die Wahrheit, dieses Brot des Geistes zu nehmen, wo immer wir es finden, wie es ein Naturgesetz ist, für die Nahrung des Leibes zu sorgen. Ohne Treue und Glauben wäre kein Bestand der Gesellschaft möglich. Als Glied der Gesellschaft hat darum jeder das Recht, für seine Aussagen Zustimmung zu fordern. Ja jeder Mensch ist auf Mitteilung wie auf Annahme der Wahrheit aufgebaut. Wie er es darum als eigenes Verbrechen an seiner Natur fühlt, zu lügen, so fühlt er es als fremdes Verbrechen an seiner Natur, als Entwürdigung, wenn ihm nicht geglaubt wird. Er hat ein Recht auf Glauben. —

Der Mitteilende ist entweder eine einzelne Person, ein Berichterstatter, oder das ganze menschliche Geschlecht oder Gott. Wir haben diese drei Zeugen zu prüfen. Sind sie Quellen der Wahrheit? Mit anderen Worten, eignet ihnen Wahrhaftigkeit und Kenntnis in ihren Mitteilungen?

A. Zeugnis eines Berichterstatters und dessen Gewißheit.

Wir stellen uns zwei Fragen: 1. unter welchen subjektiven Bedingungen ist der Berichterstatter Quelle der Wahrheit? 2. auf welchem Gebiete ist er es? auf welche Objekte hat sich sein Zeugnis zu erstrecken?

§ 1. Der Berichterstatter, subjektiv genommen.

Es ist selbstverständlich nach dem Bisherigen, daß der Berichterstatter Wahrhaftigkeit und Kenntnis bezüglich seiner Mitteilung besitzen muß. Dies ist zweifellos möglich. Aber können wir uns auch jemals gewiß sein, daß der Berichterstatter wirklich Wahrhaftigkeit und Kenntnis besitzt? Dies ist Gegenstand unserer nächsten Untersuchung.

Wir unterscheiden dreierlei Zeugen oder Berichterstatter: den unmittelbaren, den mittelbaren und denjenigen, der sein Zeugnis, seinen Bericht schriftlich gibt, mag er selbst ein unmittelbarer oder mittelbarer Zeuge sein.

I. Der unmittelbare Zeuge ist jener, der mittels eigener Sinne die Tatsache selbst, nicht bloß eine Mitteilung derselben, kennen gelernt hat.

a) Können wir wissen, daß derselbe erstlich Kenntnis besitzt? Wir fragen nicht, ob der Berichterstatter jedesmal Kenntnis bezüglich seiner Mitteilung besitzt, sondern nur: „Gibt es wenigstens mitunter Fälle, in welchen wir mit Sicherheit wissen, daß der Berichterstatter, welcher unmittelbarer Zeuge ist, die nötige Kenntnis besitzt?"

Wie wir später zeigen werden, ist Gegenstand der Berichterstattung eine Tatsache der äußeren[1]) Erfahrung. Setzen wir nun voraus, es handle sich um eine einfache Tatsache, einen einfachen Vorgang, der sich nicht aus vielen Momenten, die knäuelhaft in einander eingreifen, zusammensetzt, der seiner Natur nach nichts die Fassung Raubendes, aber doch etwas Auffälliges hat, der sich hinlängliche Zeit der Beobachtung darbot, ohne daß dabei Nebenumstände störend einwirkten.

Welche subjektive Bedingungen muß der unmittelbare Zeuge erfüllen, damit wir wissen, er besitze die nötige Kenntnis von einem derartigen Vorgang? Er muß normale Sinne haben und diese normal gebrauchen. Nun fällt es uns ja allerdings nicht auf, wenn jemand normale Sinne besitzt und diese normal gebraucht, aber um so mehr springt es in die Augen, wenn die Sinne eines Menschen krankhaft sind und flatterhaft angewendet werden. Wir haben also ein hinreichendes Mittel zu entscheiden, ob der

1) „Äußere" im Vergleich zu dem, welchem die Mitteilung wird.

Zeuge die hinreichenden subjektiven Bedingungen erfüllt, von denen die nötige Kenntnis über ein oben beschriebenes Objekt abhängt.

Aber vielleicht hat der Zeuge gerade in einem fraglichen Fall seine Sinne schlecht gebraucht? Abgesehen davon, daß zu einem guten, zweckmäßigen Gebrauch der Sinne bei einem Objekte, wie es beschrieben wurde, keinerlei positive Anstrengung, ja überhaupt nicht Erfüllung irgend einer positiven Bedingung gehört, wollen wir gleichwohl annehmen, es seien mehrere Zeugen des Ereignisses vorhanden, die sämtlich über ersichtlich normale Sinne verfügen und frei von Flatterhaftigkeit sind. —

Wenn sie alle die gleiche Wahrnehmung machten, wird man dann noch annehmen können, daß sie nicht hinreichende Kenntnis (scientia) besitzen? Eine solche Annahme käme der Behauptung gleich, die Sinne der Menschen täuschen per se; und es gehöre zur Natur eines von Natur und im allgemeinen nicht flatterhaften Menschen, im bestimmten Einzelfall, obschon er absolut einfach gelagert ist, grundlos flatterhaft zu sein.

b) Bezüglich der Wahrheitsliebe des Menschen bemerken wir im allgemeinen, daß die Präsumption niemals für die Lüge, sondern stets für die Wahrhaftigkeit steht.

Was sich aus der physischen Natur eines Dinges gibt, ist so notwendig wie dieses Ding selbst, wenn nicht durch ein Wunder im eigentlichen Sinn eine Ausnahme gemacht wurde. Es ist nun viel vernünftiger zu beweisen, daß ein Wunder stattfand, falls es stattfand, als zu beweisen, daß es nicht stattfand, so oft es nicht stattfand; denn erstlich ist es der seltenere Fall, daß ein Wunder geschieht als daß es nicht geschieht; ferner ist aus diesem Grund das vorhandene Wunder viel auffälliger als dessen Nichtvorhandensein. Schon der wissenschaftlichen Einfachheit halber wird darum stets der den Nachweis zu liefern haben, welcher die Tatsache eines Wunders behauptet, nicht jener, der die gewöhnlichen Verhältnisse annimmt. Für letzteren, sagt man, steht die Präsumption, der erstere hat die Beweislast.

Es gibt aber nicht bloß eine physische, sondern auch eine moralische Notwendigkeit. Sie hat ihren Grund in der erkennenden und begehrenden Natur des Menschen. Sein Bestreben geht konstant auf das, was er als gut erkennt. Wir müssen nun unterscheiden zwischen solchem, was er konstant, oder bei Nichtvorhandensein von seiner Natur zufälligen Motiven für gut hält, und solchem, was er für gut findet, falls Gründe gegeben sind, die sich zu ihm als augenblickliche und vorübergehende verhalten. Was die Lüge anlangt, so hält sie der Mensch immer für ein Unrecht, selbst dann, wenn er sie wegen eines augenblicklichen Gutes begeht. Daraus ergibt sich, der Mensch lügt nicht aus einem in seiner konstanten Natur liegenden Grunde oder per se, sondern wegen eines Grundes, der zu seiner moralischen Natur sich akzidentell verhält. Kurz, der Mensch bedarf nicht

eines besonderen über seine Natur hinausgehenden Grundes, um die Wahrheit zu sagen, sondern bedarf eines solchen besonderen Grundes, um zu lügen. Daraus ergibt sich, es steht die Präsumption dafür, daß ein Mensch, von welchem wir weiter nichts wissen als daß er Mensch ist, die Wahrheit sagt; wer ihn der Lüge zeiht, muß Gründe für seine Anschauung angeben. Es genügt ja leider für den Menschen mitunter der erbärmlichste Grund, zu lügen; aber er muß immerhin vorhanden sein und läßt sich in vielen Fällen nachweisen.

Nun nehmen wir an, es handle sich um absolut gleichgültige Dinge, etwa um geographische Verhältnisse; es seien Umstände vorhanden, unter denen nicht einmal Eitelkeit in Frage kommen kann, soll da jemand lügen? Dies annehmen, heißt den Menschen zum Lügner *per se* machen.

Gehen wir noch weiter: Wir wüßten von einem Zeugen nicht bloß, daß er Mensch ist und darum an sich auf die Wahrheit hingerichtet ist, wir hätten nicht bloß keinen Beweis, daß er infolge eines verdorbenen Charakters oder aus einem in Frage kommenden Vorteil zur Lüge neigt, sondern wir hätten positive Belege einer ausgesprochenen Wahrheitsliebe und eines besonderen sittlichen Ernstes, — werden wir an seiner Aussage zweifeln? Dies hieße den Menschen für eine moralische Unnatur erklären.

Nehmen wir an, es treten für dieselbe Mitteilung andere Zeugen ein, die von verschiedenster Stellung sind, keinerlei Interessengemeinschaft haben, die etwa durch die Aussage gefördert würde, — eine Lüge dieser aller ist nicht denkbar.

Nehmen wir endlich an, dem Zeugen bringt seine Aussage Nachteil, die gegenteilige Behauptung hätte ihm genützt; nehmen wir an, er mache seine Aussage vor Personen, die Mitzeugen waren, ja vor solchen, die Interesse haben, ihn zu beschämen —, fügen wir diese Umstände zu allen vorausgehenden, und sie treffen nicht selten zusammen, wer wird dann zweifeln, daß es Fälle gibt, in welchen die Wahrheitsliebe des Mitteilenden sicher ist? —

Wir haben gefunden, es werden mitunter Aussagen gemacht, wobei sowohl die nötige Kenntnis als auch die Wahrheitsliebe des Berichterstatters so gewiß ist als es sicher ist, daß der Mensch ein erkennendes und daß er ein sittliches Wesen ist. An diesen Aussagen zweifeln, wäre darum ein Zweifel an der erkennenden und sittlichen Natur des Menschen überhaupt.

Damit ist bewiesen, daß die Berichterstattung eine Quelle der Wahrheit ist. Es ist damit bewiesen, daß bei mancher Wahrheit es ein vollgiltiges Kriterium für ihre Verlässigkeit ist, zu wissen, sie sei von diesem oder jenem bezeugt. —

Andere Erwägungen ergeben das gleiche Resultat. Vielleicht der schönste und schlagendste Beweis für den Erkenntniswert des Zeugnisses der Nebenmenschen liegt darin, daß der Zweifel an diesem Zeugnis praktisch

ebensowenig durchgeführt werden kann als die allgemeine Skepsis. Es ist schon psychologisch unmöglich. In solchen Fällen zweifeln wollen, setzt voraus, daß wir unsere vernünftige Natur ausziehen. verleugnen. was wenigstens für die Dauer unmöglich ist. — Das menschliche Leben hat der Schöpfer nach allen Seiten sozial gegliedert. Der Eintritt der Menschen in die Welt hat zur Grundlage Treue und Glauben. Seine leibliche wie seine seelische Erhaltung nnd Entwicklung ist geknüpft an den Zug des Menschen zur Wahrhaftigkeit und zum Glauben an dieselbe. Die schönste Entwicklung der menschlichen Kräfte zur somatischen, intellektuellen und sittlichen Fortpflanzung des Geschlechtes, zum Dienste in Staat und Kirche wäre gehemmt, falls es gelänge. Wahrhaftigkeit und Glauben daran zu erschüttern. Ein ebenso unnatürlicher, ja unmöglicher Schritt es für einen normalen Menschen ist, sich selbst freiwillig und grundlos die leibliche Nahrung zu entziehen, so unmöglich ist es ihm, jede geistige Nahrung im konstanten Zweifel an die Wahrhaftigkeit und Kenntnis der Nebenmenschen zurückzuweisen. So gut hat Gott für die Seele gesorgt. Man sagt vielleicht, das soziale und geistige Leben ruhe damit nur auf moralischen Grundlagen, auf moralischen Notwendigkeiten und moralischer Gewißheit. Allein dieses „nur" ist ein Mißverständnis. Die moralische Notwendigkeit läßt Ausnahmen zu, aber im allgemeinen ist sie ebenso zuverlässig, wie die physische.

Daß der wissenschaftliche Fortschritt, insbesondere der Fortschritt in der Naturerkenntnis, der zum guten Teil auf der Sammlung von Tatsachen beruht, Verlässigkeit der Zeugen und Berichterstatter zur Voraussetzung hat, bedarf keiner Erwähnung. Die Welt hat Vernünftigeres zu tun, als stets von vorn anzufangen. Rousseaus Forderung, das rechte Unterrichten sei stets Selbstunterricht, mithin, was die Menschheit in Jahrhunderten gesammelt hat an Schätzen des Wissens, von dem sei einfach abzusehen, damit jeder wieder von vorn anfange, jeder das längst Entdeckte neu entdecke, und so schlechthin nichts auf Treue und Glauben hingenommen werde, — diese Forderung hat niemals Zustimmung gefunden.[1])

II. Mittelbares Zeugnis. Verwickelter ist der Nachweis, daß der mittelbare Zeuge über die für seine Mitteilung erforderliche Qualitäten verfügt. Im Gebiete des mittelbaren Zeugnisses werden darum die Fälle häufiger sein, in welchen wir uns einer absoluten Zustimmung enthalten.

Der mittelbare Zeuge muß nachweisbar wahrheitsliebend sein und seine Kenntnis muß sich auf Wahrhaftigkeit und Kenntnis seines eigenen Gewährsmanns beziehen. Von der nötigen Kenntnis des mittelbaren Zeugen können

1) Schmid, Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. 9, 1887², Seite 573.



wir dann überzeugt sein, falls wir nachweisen, er habe seinen Gewährsmann so auf Wahrhaftigkeit und Kenntnis geprüft, wie wir selbst einen unmittelbaren Zeugen prüfen zu müssen glauben. Gibt es Fälle, in denen dieser Nachweis möglich ist?

Ob ein Berichterstatter kritisch oder unkritisch zu Werke gegangen, läßt sich wenigstens häufig aus der ganzen Art ersehen, wie er die Mitteilung seines Gewährsmanns behandelt. Der eine zieht den Charakter des Gewährsmanns in Erwägung, der andere nicht; der eine hebt hervor, was für und was gegen die Mitteilung spricht, der andere enthält sich derartiger Untersuchungen; der eine prüft, ob weitere Zeugen vorhanden sind oder nicht, der andere begibt sich dieser Mühe; 2c.

III. Das schriftliche Zeugnis ist dem mündlichen gegenüber teils im Vorteil, teils im Nachteil. Einen Vorteil bietet es namentlich insofern, als der mittelbare Zeuge durch dasselbe leichter und verlässiger die Existenz eines Gewährsmanns dartun kann, insofern es, gleichsam stabil geworden, eingehendere und allgemeinere Prüfung zuläßt.

Dagegen stellt das schriftliche Zeugnis selbst neue Aufgaben. Es muß durch sichere Beweise festgestellt werden:

a) Daß das Dokument authentisch, d. h. wirklich von jenem Schriftsteller verfaßt sei, welchem es zugeschrieben wird. Sollte dies in dem einen oder in dem anderen Falle sich nicht nachweisen lassen, so kann es mitunter wohl auch genügen, wenn bewiesen wird, daß das Dokument doch wenigstens aus der Zeit stamme, aus welcher es angeblich herstammen soll. Jedoch kann dann ein solches Dokument für sich allein keine Auktorität in Anspruch nehmen, eben weil der Verfasser nicht bekannt ist, sondern nur zur noch weiteren Bekräftigung anderer authentischer Dokumente beitragen.

b) Ferner muß durch sichere Beweise erwiesen sein, daß das Dokument nicht korrupt sei, d. h. nicht verstümmelt, nicht verändert, nicht von fremder Hand interpoliert. Kurz: es muß sicher sein, daß nichts in demselben sich vorfinde, was nicht vom Auktor selbst herrührt. Findet sich solches vor, dann muß es ausgeschieden und der Text womöglich in seiner ursprünglichen Reinheit hergestellt werden.

c) In schwierigeren Fällen muß der Sinn der Worte festgestellt werden. Wird eine historische Tatsache durch Monumente bezeugt, seien es nun Statuen, Gemälde, Inschriften, Bauwerke, Münzen u. dgl.: so müssen diese Monumente, wenn sie vollkommen beweiskräftig sein sollen, α) wirklich aus der fraglichen Zeit herstammen, nicht etwa bloß nachträglich erst unterschoben sein; β) ihre Entstehung muß mit den Tatsachen, die durch sie bezeugt werden sollen, gleichzeitig sein, und γ) sie dürfen mit anderen authentischen Berichten oder mit der glaubwürdigen Tradition nicht im Widerspruch stehen.

Anmerkung 1. Handelt es sich um eine Nachricht, die wenigstens

eine längere Zeit nur durch Tradition von Mund zu Mund sich fortpflanzte, so setzt ihre Verlässigkeit voraus:

a) Daß die Tatsache öffentlich sich abwickelte und einen hervorragenden Charakter hatte, so daß sie von vielen Zeugen beobachtet werden, und damit eine verlässige Tradition überhaupt sich bilden konnte (Factum sit publicum et illustre).

b) Daß die Tradition wirklich ihren Ausgang genommen habe von der Zeit und dem Orte, wo die Tatsache sich zugetragen haben soll, und von da an ununterbrochen fortgelaufen sei, sowie auch im Laufe der Zeit ihrem Inhalte nach sich nicht geändert habe (Traditio sit perpetua); und

c) daß endlich die traditionelle Strömung sich nicht auf einen zu engen Kreis beschränke, sondern in weiteren Kreisen sich ausdehne (Traditio sit ampla).

Anmerkung 2. Man hat gesagt, das Zeugnis der menschlichen Auktorität könne, wenn es sich um eine geschichtliche Tatsache handelt, allerdings Gewißheit verschaffen über Dinge und Ereignisse, die der Zeit nach nicht weit hinter uns liegen. Aber je weiter man in die Vergangenheit zurückgehe, desto unsicherer werde das Zeugnis, und darum mindere sich auch in gleichem Grade die Verlässigkeit des letzteren.

Aber das ist eine ganz willkürliche Annahme. Vorausgesetzt, daß die Glaubwürdigkeit der Zeugen und Berichterstatter feststeht, und über die Authentizität und Integrität des historischen Berichtes kein Zweifel besteht, sind für uns die historischen Ereignisse, die in der ältesten Zeit stattgefunden, ebenso gewiß, wie jene, welche in naher Vergangenheit sich zugetragen haben. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, zwischen beiden in Bezug auf ihre Verlässigkeit einen Unterschied zu machen. Es mag sein, daß aus älterer Zeit weniger Ereignisse hinreichend dokumentiert sind, um als vollkommen gewiß gelten zu können; es mag auch sein, daß in Bezug auf das Detail der Ereignisse weniger mit Sicherheit aus den Quellen sich entnehmen läßt, als solches bei jüngeren Ereignissen stattfindet. Aber das, was die historischen Zeugnisse ausreichend gewährleisten, das muß für ebenso sicher gelten, wie das, was erst vor wenigen Jahren stattgefunden hat; die Gründe hiefür sind ja dort und hier die gleichen.

Anmerkung 3. Die Untersuchung schriftlicher Zeugnisse auf ihre Authentie und Integrität führt den Namen Schriftenkritik; kommt dazu die Untersuchung der Zuverlässigkeit des angeblichen Auktors, so wird sie zur historischen Kritik. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus sind Kritiklosigkeit wie Hyperkritik gleich verwerflich. Die eine entspringt einer geistigen Naivetät, die andere einer geistigen Blasiertheit. Beide geben von der Vergangenheit ein unzuverlässiges falsches Bild und schädigen damit die Interessen der Wissenschaft, ja des menschlichen Geistes.[1])

1) In bezug auf die Authentie eines Buches hat sich die Kritik zunächst auf

§ 2. Gebiet der Berichterstattung.

Nachdem wir die subjektiven Bedingungen einer Berichterstattung, die Wert haben soll, kennen gelernt, grenzen wir noch das Terrain ab, auf welchem sie sich zu betätigen hat.

Es gibt Erkenntnisakte, die sich auf die Existenz von Einzeldingen beziehen, und Erkenntnisakte, die auf den Zusammenhang allgemeiner Begriffe gehen. Die ersteren werden primär durch die Sinne, die letzteren durch den Geist vollzogen. Im allgemeinen muß als Grundsatz aufgestellt werden: Sowohl die Sinne als der Geist sollen die ihnen zukommenden Akte setzen; die Auktorität ist im einen wie im anderen Fall kein voller Ersatz, sondern nur ein Surrogat. Es ist durchaus verwerflich, das aus Werken oder Schriften zu lernen, was unmittelbar durch Aug und Ohr wahrgenommen werden kann.

Allein die Möglichkeit der Anschauung hat ihre natürlichen Grenzen, so daß die Natur selbst nach Ersatz ruft. Dazu kommt, daß die Aufnahme von Erfahrungstatsachen nur der Anfang der menschlichen Geistestätigkeit ist, so daß es unberechtigt ist, dem Anfang auf Kosten der Blüte geistigen Schaffens eine ungebührliche Zeit und Ausdehnung einzuräumen.

Anders verhält es sich bezüglich allgemeiner natürlicher Wahrheiten, sei es theoretischer oder praktischer Art. Sie sind nicht an Zeit und Raum gebunden, darum keinem Erdteil und keiner Geschichtsperiode vorbehalten, sie sind allen gegenwärtig. Sie sind an sich auch allen zugänglich, überschreiten an sich nicht die aufnehmende Kraft eines Menschen. Es liegt keine Vollkommenheit unmittelbar darin, daß der Mensch viel gesehen, viel gehört hat, überhaupt ein großes Tatsachenmaterial in Autopsie gesammelt hat, dagegen liegt die intellektuelle Vollendung darin, die Ursachen der Dinge zu durchschauen, Einsicht zu besitzen. So oft sich der Mensch diese vorenthält, beraubt er sich seines schönsten Schmuckes, seiner besten Tat. Es ist auch natürlicherseits nichts Höhereres über der geistigen Erkenntnis, zu dessen Gunsten letztere einzuschränken wäre.

äußere Gründe zu stützen, und erst auf zweiter Linie kann sie auch innere Gründe herbeiziehen. Und das gilt gleich sehr, ob die Kritik die Authentie eines Buches beweisen oder bekämpfen will. Wie es verkehrt wäre, in der Beweisführung für die Authentie eines Buches sich einzig auf innere Gründe stützen zu wollen, und keine äußeren vorzubringen, so ist es ebenso verkehrt, ein Buch bloß aus inneren Gründen für unterschoben zu halten, wenn man dafür keine äußeren Gründe anzugeben vermag, oder wenn gar alle äußeren Gründe für die Authentie des Buches sprechen. Ein solches Verfahren müßte zuletzt zu einem allgemeinen Skeptizismus in bezug auf historische Dokumente führen. Analog verhält es sich, wenn es sich um die Unverfälschtheit eines Buches handelt. Auch hier sind zunächst die äußeren Gründe maßgebend, und erst auf zweiter Linie die inneren.

Aus diesen Erwägungen ziehen wir folgende Konsequenz: die Auktorität ist an sich nur berufen, die äußere Erfahrung zu ergänzen; ihr Gebiet sind an sich nur die Tatsachen.

Allein gänzlich läßt sich das Zeugnis anderer auch für allgemeine Wahrheiten nicht abweisen. Der Mensch ist eben nicht bloß ein erkennendes Wesen, so daß er seine ganze Kraft und Zeit der Gewinnung der Einsicht widmen könnte. „Nicht jeder, der zu mir sagt: ‚Herr, Herr', wird in das Himmelreich eingehen." Um dies zu erreichen, gehören dazu auch sittlicher Wille und sittliche Tat. Und die Grundlage zur Ermöglichung der Erkenntnis, des Willens und der Tat bildet hinwiederum das Leben, das aus so verschiedenen Fäden sich zusammenspinnt. Wir können darum sagen, für die menschliche Vernunft selbst muß es allerdings ein Akzidens bleiben, wenn sie den Vernunftwahrheiten ohne eigene Einsicht zustimmt; hingegen folgt es aus der Gesamtnatur des Menschen wegen ihrer mannigfachen Bedürfnisse mit Notwendigkeit (per se), daß er sich der Auktorität auch in rein natürlichen allgemeinen Wahrheiten häufig unterwirft, kurz, daß das Zeugnis des Nebenmenschen sogar auf intellektuellem Gebiete eine Erkenntnisquelle ist.

Für den Lehrer und Pädagogen möchten wir folgende Gesichtspunkte aufstellen:

a) Die menschliche Auktorität ist, insofern sie unterrichtend sich verhält, für die geistige Entwickelung des Menschen als Bedingung vorausgesetzt. Das Kind, welches noch nicht zur vollkommenen Ausbildung seiner Vernunft gekommen ist, muß die Wahrheit zuerst auf die Auktorität seines Lehrers hin annehmen, um dann erst allmählich im Fortgange seiner geistigen Entwickelung zur selbständigen Einsicht in dieselbe zu gelangen. Das ist der natürliche Entwickelungsgang der menschlichen Erkenntnis. In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, daß tatsächlich alle unsere Vernunfterkenntnis mit dem Glauben beginnt. Letztes Ziel des Lehrers darf freilich nicht sein, daß seine Schüler ihm glauben, sondern daß sie einsehen. Sein Stolz muß sein, daß die Schüler ihm zwar alles Vertrauen entgegen bringen, daß sie aber selten davon Gebrauch zu machen nötig haben. Nicht das αὐτὸς ἔφα, sondern die Einsicht muß den Streit schlichten, wenn irgend möglich.

b) Die menschliche Auktorität ist ferner ein Ersatzmittel für jene Menschen, welche vermöge ihrer Lebensstellung nicht in der Lage sind, durch eigenes Studium eine Vernunfteinsicht in gewisse Lehrsätze oder Wahrheiten zu gewinnen. Der gewöhnliche Mann, dessen Tätigkeit ganz in den Geschäften seines äußeren Berufes aufgeht, würde in Unwissenheit über gar viele Wahrheiten bleiben, wenn sie ihm nicht durch menschliche Auktorität vermittelt würden. Für ihn ist es deshalb natürlich und notwendig, auf die Auktorität weiser und glaubwürdiger Männer in der gedachten Beziehung zu vertrauen, und auf ihr Wort hin solche Wahrheiten anzunehmen.

c) Ebenso verhält es sich mit denjenigen, welche in einer Wissenschaft Laien sind, wenn es sich um den Inhalt und die Resultate dieser Wissenschaft handelt. Es ist unmöglich, daß ein Mensch in jeder Wissenschaft Meister sei; immer wird er in der einen oder anderen minder bewandert sein. Da bleibt ihm denn, wenn er über einen besonderen Punkt in dieser Wissenschaft Aufklärung haben will, nichts anderes übrig, als auf die Auktorität derjenigen sich zu verlassen, welche in dieser Wissenschaft bewandert sind, nach dem Grundsatze: Peritis in sua arte credendum est.

Für die Wissenschaft aber gelten die Grundsätze:

a) Fürs erste darf derjenige, der in einer Wissenschaft sich ausbildet, sich nicht damit begnügen, solche Lehrsätze bloß auf die Auktorität anderer hin anzunehmen; er wird vielmehr den Gründen nachforschen, auf welchen die Wahrheit jener beruht, um eine Vernunfteinsicht in deren Wahrheit zu gewinnen. Allerdings ist in diesem Fall die Auktorität nicht mehr die eigentliche Quelle der Gewißheit, sondern bloß Anlaß für die Kenntnisnahme, nicht für die Zustimmung zum betreffenden Satze.

b) Fürs zweite ist in der Wissenschaft das Zeugnis einer menschlichen Auktorität für die Wahrheit eines theoretischen oder praktischen Lehrsatzes immer nur so viel wert, als die Gründe wert sind, auf welche die Lehrmeinung gestützt wird. In scientiis tantum valet auctoritas (humana) quantum rationes. Mögen die Auktoritäten, welche für die Wahrheit eines Satzes einstehen, noch so bedeutend und noch so gewichtig sein: immer sind zunächst nur die Gründe maßgebend, welche sie für den von ihnen aufgestellten Satz beibringen.

c) Eben deshalb darf man fürs dritte in der Wissenschaft, wenn es sich um die Begründung eines theoretischen oder praktischen Lehrsatzes handelt, nicht zunächst und in erster Linie denselben durch menschliche Auktoritäten begründen wollen; sondern man muß zuvörderst die wissenschaftlichen Gründe dafür beibringen, und erst nachträglich kann man sich dann auf bedeutende Auktoritäten berufen, wenn solche vorhanden sind, um dadurch dem wissenschaftlichen Beweise auch noch eine äußere Stütze zu geben.[1])

B. Das Zeugnis des Menschengeschlechtes und dessen Gewißheit.

(Consensus gentium und sensus naturae communis.)

Der Consensus gentium umfaßt 1. Tatsachen der Vergangenheit; 2. bestimmte allgemeine Wahrheiten.

Als Tatsache, welche Gegenstand des übereinstimmenden Zeugnisses des menschlichen Geschlechtes ist, wird z. B. ein seliger Urzustand bezeichnet. Es muß sich um Tatsachen handeln, die jeder auf Mitteilung seines Vorgängers hin annimmt, darum nannten wir sie „Tatsachen der Vergangenheit". Was alle Welt als Tatsache bezeichnet, weil alle Welt und jeder persönlich es wahrnimmt, wo also nicht der eine sich auf den andern beruft, ist nicht Sache des Consensus gentium.

Diejenigen, welche die Zuverlässigkeit des Consensus gentium auf

1) Es ist jedoch wohl zu bemerken, daß diese Bestimmungen nur Geltung haben, so lange es sich um reine Vernunftwahrheiten handelt. Handelt es sich dagegen um geoffenbarte Wahrheiten, so ist bei diesen das Verhältnis ein ganz anderes. Denn da muß vor allem nachgewiesen werden, daß sie wirklich von Gott geoffenbart und von der Kirche stets geglaubt worden sind; hier ist also nicht zunächst der Lehrsatz als solcher, sondern vielmehr eine Tatsache zu beweisen, die Tatsache nämlich, daß der fragliche Lehrsatz von Gott wirklich geoffenbart, und von der Kirche stets geglaubt worden sei. Tatsachen aber können, wie wir sogleich sehen werden, nur bewiesen werden durch Auktoritäten, welche dafür zeugen. Eben deshalb ist denn auch in der Theologie der Auktoritätsbeweis naturgemäß überall der erste, und erst auf ihn können die sog. „Rationes theologicae" folgen.



dem Tatsachengebiet vertreten, betonen, daß seine Verlässigkeit sich nur auf das Wesentliche im Berichte der Tatsache erstreckt; er besage nur, es müsse etwas daran sein. Wir definieren ihn darnach als übereinstimmendes Zeugnis der Völker aller Zeiten in bezug auf eine Tatsache, welche nur die das Zeugnis eröffnende Generation erfahren hat, insofern diesem Zeugnis nach seinem wesentlichen Inhalt Gewißheit zukommt.

Uns will jedoch scheinen, daß der übereinstimmende Bericht der Menschen rein als solcher, nur als Bericht, nicht beweiskräftig wäre, oder besser, daß es einen solchen übereinstimmenden Bericht, der ausschließlich auf Mitteilung des einen an den andern beruht, gar nicht geben könne. Wenn man auf einen seligen Urzustand u. dergl. hinweist, so werden solche Tatsachen nicht allein deshalb von allen Völkern festgehalten, weil sie eine Generation an die andere vermittelt hat, sondern weil Folgen derselben oder Zusammenhänge mit ihnen in uns noch vorhanden sind, die auf sie hinweisen, kurz weil ein rationelles Moment in ihnen liegt, weil jeder in seiner Natur, in seinen Neigungen eine Andeutung für sie herumträgt.

Wir möchten darum den sogenannten Consensus gentium vielmehr auf die Rolle beschränken, er sei *signum* manifestativum des sensus naturae communis. Letzterer ist eigentliche Quelle und Kriterium der Wahrheit; aber seine Existenz hat der consensus gentium nachzuweisen. Worin besteht der sensus naturae communis?

Schon Aristoteles redet von „communes sententiae“ [1]), wie daß ein Gott existiere[2]), daß wir ihm religiöse Verehrung schulden,[3]) daß ein wesentlicher Unterschied sei zwischen Gut und Bös, daß es eine Vergeltung in einem anderen Leben gebe, daß der Mensch einen freien Willen habe, usw.

Die konstante und gleichmäßige Übereinstimmung über diese Wahrheiten setzt offenbar einen Grund voraus, der eben so konstant und gleichmäßig ist bei allen Völkern und zu allen Zeiten. Ursachen, welche verschieden sind je nach Zeiten und Ländern, können die gedachte Erscheinung nicht erklären, weil verschiedene Ursachen auch verschiedene Wirkungen haben, und nicht immer und überall ein und dieselbe Wirkung erzeugen können. Einen konstanten und gleichmäßigen Grund jener Erscheinung treffen wir aber nur in der vernünftigen Natur des Menschen selbst; denn diese allein ist bei allen Völkern und zu allen Zeiten die gleiche. Jene Urteile also, die in den gedachten Sätzen oder Wahrheiten sich aussprechen, müssen aus der vernünftigen Natur des Menschen sich herleiten.[4])

---

1) Opera Aristotelis 1395a 10. Κοιναὶ γνῶμαι.

2) Ibidem 270b 5 ff.

3) Ibidem 105a 5 ff.

4) Allerdings kann man annehmen, daß auch die Fortpflanzung der Uroffenbarung Gottes im Schoße des Menschengeschlechtes mit ein Grund dafür sei, daß die gedachten Wahrheiten bei allen Völkern und zu allen Zeiten sich vorfinden. Aber

Aber nun frägt es sich, wie sie sich aus dieser herleiten. Da sie keine Veritates per se notae sind, so müssen sie ihr Dasein einer schlußfolgernden Tätigkeit der Vernunft verdanken. Nur kommt diese schlußfolgernde Tätigkeit nicht explicite zum Bewußtsein. Denn auch Menschen, die sich nicht mit der wissenschaftlichen Untersuchung der Wahrheit beschäftigen, nehmen jene Wahrheiten als sicher und gewiß an.

Wir müssen darum voraussetzen, daß die menschliche Vernunft von Haus aus eine solche innere Verfassung und Beschaffenheit habe, daß sie auch ohne wissenschaftlich formulierten Beweis auf dem Wege einer natürlichen, stillschweigenden Schlußfolgerung zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten sich zu erheben vermag, und daß sie dann jene Wahrheiten mit voller Sicherheit und Gewißheit festhält, ohne sich klar und deutlich der Gründe bewußt zu sein, worauf sich deren Wahrheit gründet. Diese Gründe können nachträglich zum Bewußtsein kommen und für den wissenschaftlichen Beweis verwertet werden; aber die Vernunft ist von Natur aus so beschaffen, daß sie diesen wissenschaftlichen Beweis nicht abwartet, ihm gewissermaßen voraneilt, um jener Wahrheiten schon vorher durch natürliche stillschweigende Schlußfolgerung sich zu versichern.

Diese innere Verfassung unserer Vernunft nun, kraft welcher sie, ohne die logisch formulierte wissenschaftliche Beweisführung abzuwarten, durch einen stillschweigenden Schluß zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten sich erhebt und darüber gewiß ist, kann man als *Sensus naturae communis* bezeichnen.

In dieser Auffassung kann und muß dann aber der Sensus naturae communis in bezug auf die Wahrheiten, welche in seinen Bereich fallen, als durchaus sicher und verlässig anerkannt werden. Denn da er seinem Wesen nach nichts anderes ist, als die Vernunft, insofern sie in einer natürlichen und spontanen Schlußfolgerung sich betätigt, so könnte man die Vernunft überhaupt nicht mehr als Mittel zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit betrachten, wenn man den Sensus naturae communis für trügerisch halten würde. Und dies zwar umsomehr, als sonst jede Vernunft und die Vernunft in ihrem eigensten Akte täuschen würde. Denn die stillschweigenden Schlußfolgerungen des sensus naturae communis setzt die Vernunft rein für sich, ohne irgend welche Beteiligung des Willens oder seiner Affekte.

Aber freilich sind dabei folgende Kautelen zu beobachten:

a) Da der Sensus naturae communis im Wesen nichts anderes ist,

---

dieser Grund allein reicht nicht aus, um diese Erscheinung zu erklären; denn man kann immerhin die Frage stellen: Warum sind denn gerade diese Wahrheiten aus der Urtradition geblieben, während andere verloren gegangen sind? Man muß also, wie schon oben bemerkt, unstreitig mit diesen äußeren noch den von uns oben angegebenen inneren Grund verbinden, um für die gedachte Erscheinung eine hinreichende Erklärung zu gewinnen.



als die diskursive Denkkraft, so können auch nur solche Wahrheiten in seinen Bereich fallen, welche Gegenstand der schlußfolgernden Tätigkeit der Vernunft sind. Also auf die Prinzipien des Verstandes, sowie auf die Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung darf der Sensus naturae communis als Gewißheitsgrund nicht ausgedehnt werden.

b) Aber auch von diesen Wahrheiten kann der Sensus naturae communis nur für jene angezogen werden, welche in einer derart nahen Beziehung zum praktischen Leben stehen, daß deren sichere Erkenntnis zu einer menschenwürdigen, vernünftigen und sittlichen Lebensführung unbedingt notwendig ist. Denn nur in Bezug auf diese kann man vernünftigerweise annehmen, daß die Vernunft sie, ohne den wissenschaftlich formulierten Beweis abzuwarten, mit einer gewissen natürlichen Spontaneität erschließt, um in denselben die Bedingung zu gewinnen zu einer solchen vernünftigen Lebensführung.

c) Es müssen Wahrheiten sein, die vom Kulturzustand gänzlich unabhängig, weder vor ihm fehlen, noch durch ihn verschwinden.

d) Übrigens verstehen sich diese Bedingungen von selbst; denn nur für solche mittelbare Wahrheiten läßt sich nachweisen, daß sie dem sensus naturae communis angehören, für die auch der Consensus gentium eintritt, weil nur er für sie eintreten kann oder nur für sie angerufen wird.

Anmerkung 1. Die bisherigen Ausführungen erklären zur Genüge den Namen sensus naturae communis. a) Natura ist natura *rationalis*. Es handelt sich nicht um eine anorganische oder um die sinnliche Natur des Menschen, sondern um seine geistige, speziell seine vernünftige. Es handelt sich aber auch nicht um Akte, die die Vernunft gelegentlich und darum verschieden je nach der Materie, welche die Erfahrung bietet, setzt, und je nach der Entwicklung der Vernunft, sondern um Akte, deren Prinzip gewissermaßen die Vernunft ihrem innersten Wesen nach allein ist, unabhängig nach außen wie nach innen, von ihrer eigenen akzidentellen Entwicklung. b) Communis hebt hervor, daß es sich nur um das an der menschlichen Vernunft handelt, was keinem fehlt, der dieselbe besitzt, nämlich um die Natur, um das Wesen. Communis gibt also das Kennzeichen an, um die vernünftige Natur als solche von Entwicklungsstufen und Zufälligkeiten zu unterscheiden. c) Sensus drückt aus, wie die Akte der vernünftigen Natur zustande kommen. Es wird hierzu der Vergleich mit der sinnlichen Erkenntnis, speziell mit dem Tastsinn angezogen. Die Akte des sensus naturae communis sind Schlußakte, die keine Schlußakte zu sein scheinen, sondern Akte der Erfahrung, des Tastsinnes. Seine Wahrheiten sind derart, daß wir sie sozusagen „fühlen", daß wir sie „mit Händen greifen".

Anmerkung 2. Einer besonderen Wertschätzung erfreute sich der sensus naturae communis bei den Stoikern.[1])

---

1) Windelband, Geschichte der Philosophie, 1900², Seite 165.

C. Göttliche Auktorität.

1. Die göttliche Auktorität tritt an uns heran in der Offenbarung. Die Wahrheiten, welche uns durch die göttliche Offenbarung zufließen, sind von zweifacher Art. Nämlich:

a) Übervernünftige Wahrheiten oder Mysterien, welche als solche die natürliche Erkenntniskraft der Vernunft übersteigen, und daher durch die Vernunft allein weder gefunden, noch demonstrativ erwiesen werden können, wie z. B. die göttliche Trinität.

b) Solche Wahrheiten, welche an und für sich genommen auch Vernunftwahrheiten sind, also an sich auch durch die Vernunft gefunden und demonstrativ erwiesen werden können, wie z. B. die Allmacht, Weisheit, Güte Gottes, die Schöpfung aus Nichts, usw.

Für die übernatürlichen Wahrheiten oder Mysterien ist die göttliche Offenbarung absolut notwendig, wenn wir sie überhaupt erkennen sollen. Für jene Wahrheiten dagegen, welche an sich auch Vernunftwahrheiten sind, ist die göttliche Offenbarung in der gegenwärtigen Ordnung nur moralisch notwendig. Die Erkenntnis dieser Wahrheiten auf dem Wege der Vernunft ist nämlich erfahrungsmäßig schwer, erfordert lange Zeit und ernste Studien, und die Vernunft ist infolge ihrer Beschränktheit und Irrtumsfähigkeit in diesem Gebiet der Gefahr des Irrtums in hohem Grade ausgesetzt. Würden somit diese Wahrheiten nicht zugleich in der göttlichen Offenbarung an die Menschen herankommen, so würden nur sehr wenige Menschen und diese nur mit großer Mühe und in langer Zeit, sowie unter Beimischung von mancherlei Irrtümern zur Erkenntnis der gedachten Wahrheiten gelangen. Sollen demnach diese Wahrheiten unverfälschtes Gemeingut aller Menschen sein, so mußten sie von Gott geoffenbart werden; d. h. die göttliche Offenbarung ist in bezug auf diese Wahrheiten moralisch notwendig.

2. Die göttliche Auktorität kann nicht mehr zu den natürlichen Erkenntnisquellen gerechnet werden, und ist somit auch nicht mehr ein natürliches Mittel zür sicheren und gewissen Erkenntnis der Wahrheit. Der Glaube, welcher der göttlichen Auktorität entspricht, ist daher gleichfalls etwas Übernatürliches, sowie auch die Gewißheit, welche dieser Glaube erzeugt. Dennoch aber hat die göttliche Auktorität mit den natürlichen Erkenntnisquellen des Menschen das gemein, daß sie, wie diese, gleichfalls Gewißheit erzeugt. Und von diesem, aber auch freilich nur von diesem Gesichtspunkte aus muß sie auch hier in der Logik zur Sprache kommen.

3. Die Verlässigkeit der göttlichen Auktorität und ihres Zeugnisses setzt wie die jedes anderen Zeugen Kenntnis (scientia) und Wahrhaftigkeit (veracitas) voraus. Sie zu erweisen, ist Sache der Theodizee. Hier müssen wir sie als gegeben nehmen. Außerdem müssen folgende Bedingungen erfüllt sein:

a) Es muß fürs erste sicher feststehen, daß Gott sich wirklich geoffenbart habe. Die Offenbarungstatsache als solche muß über allem Zweifel stehen. Wer uns mithin eine göttliche Offenbarung bringt, der muß

seine göttliche Sendung und Beglaubigung durch untrügliche Beweise dartun. Diese Beweise sind vorzugsweise Wunder und Weissagungen. Insofern die Vernunft diese Wunder und Weissagungen als die Beweise für die geschehene Offenbarungstatsache erkennt, werden sie für die Vernunft zu Motiven der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung (Motiva credibilitatis) (Vergl. Seite 250, n. 2).

b) Es muß aber fürs zweite auch feststehen die Integrität des Offenbarungsinhaltes, d. h. es muß feststehen, daß der Offenbarungsinhalt rein und unverfälscht auf uns gekommen, und daß die richtige Erklärung desselben für alle Zeit gesichert ist. Und das kann nur unter der Bedingung stattfinden, daß er einer unfehlbaren Auktorität anvertraut ist, welche für dessen Reinerhaltung und richtige Erklärung Bürgschaft leistet. Es muß eine Auktorität geben, welche von Gott als Bewahrerin und Erklärerin des Offenbarungsinhaltes eingesetzt, und zu diesem Zwecke mit dem Prärogativ der Unfehlbarkeit ausgestattet ist. Als solche muß dann diese Auktorität auch erkennbar sein. Die Kennzeichen, an welchen die Vernunft jene Auktorität erkennt, werden ihr zu Motiven des Glaubens an die Auktorität.

4. Dagegen wird nun aber eine Schwierigkeit erhoben. Sie betrifft die Mysterien der Offenbarung. Man sagt, vom Standpunkte der Vernunft und Philosophie aus könnten keine Mysterien im Sinne von übervernünftigen Wahrheiten angenommen werden. Folglich sei nicht bloß keine Verpflichtung zum Glauben an selbe möglich, sondern sie müßten geradezu zurückgewiesen werden. Gegen diesen Einwurf ist aber Folgendes zu erinnern[1]):

a) Vernunft und Philosophie weisen die Mysterien nicht bloß nicht ab, sondern sie müssen vielmehr deren Möglichkeit und Wirklichkeit zugeben. Es steht nämlich fest, daß die Vernunft und deren Erkenntniskraft eine beschränkte ist. Damit muß auch die Philosophie rechnen, wenn sie sich nicht mit der tatsächlichen Wirklichkeit in Widerspruch setzen soll. Nun gelangt unsere Vernunft, wie sich später zeigen wird, auf dem Wege des diskursiven Denkens zur Erkenntnis eines Gottes, der unendlich ist. Hat man aber einmal diese Erkenntnis gewonnen, dann muß man auch anerkennen, daß dieses Unendliche nicht nach dem Maßstabe der beschränkten Vernunft beurteilt werden dürfe.

b) Verhält es sich aber also, dann muß in notwendiger Folge auch anerkannt werden, daß es in bezug auf dieses Unendliche, sowie in bezug auf dessen Wirksamkeit nach Außen Wahrheiten geben könne, welche ebenso, wie dieses Unendliche selbst, über unsere beschränkte Vernunft weit hinausragen. Ja noch mehr, es muß anerkannt werden, daß es solche Wahrheiten geben müsse, da, wenn dieses geleugnet würde, das Unendliche und dessen Wirksamkeit unter dem Maßstab der beschränkten Vernunft gestellt, und damit aufhören würde, über diese unendlich erhaben zu sein.

c) Wenn aber dem so ist, dann folgt daraus wiederum, daß Gott den Menschen solche Mysterien auch offenbaren, und für sie den Glauben in Anspruch

1) Wir beweisen hier, was wir S. 249 voraussetzten, daß es veritates super rationem gibt.

nehmen könne. Dies um so mehr, als das Mysterium durchaus nicht etwas „Unverständliches" ist, wie die Gegner annehmen. Wir verstehen den Sinn des Lehrsatzes, der uns als Mysterium vorgestellt wird, ganz gut; nur vermögen wir ihn nicht demonstrativ zu erweisen. Man kann nicht sagen, daß durch das Mysterium der menschliche Geist verdunkelt, statt aufgeklärt werde. Wenn Gott den Menschen solche Wahrheiten offenbart, zu deren Erkenntnis sie durch sich allein nicht zu gelangen vermögen, so ist das doch ganz gewiß keine Verfinsterung des menschlichen Geistes; es ist das gerade Gegenteil davon: es ist eine Erhebung des menschlichen Geistes über das beschränkte Maß seiner natürlichen Erkenntnis; es ist nicht eine Verringerung, sondern eine Erweiterung seiner Erkenntnis.

Vierter Abschnitt.

Letzte Ursache der Gewißheit.

(Höchstes Kriterium.)

Wir haben die nächsten Ursachen der Gewißheit kennen gelernt. Ein Urteilsakt ist objektiv und seine Objektivität notwendig, falls er auf sinnlicher Erfahrung, auf Bewußtsein, geistiger Erkenntnis oder Auktorität beruht. Allein die äußere Sinneserfahrung kann offenbar nicht als solche oder weil sie äußere Sinneserfahrung und nicht eine andere Erkenntnisart ist, Objektivität des Urteilsaktes erzeugen; denn wäre dies der Fall, so könnte keine andere Erkenntnisart mehr zur Objektivität führen. Daraus ergibt sich: die äußere Sinneserfahrung erzeugt nicht deshalb, weil sie äußere Sinneserfahrung ist, Objektivität, sondern einer Eigenschaft wegen, die ihr zukommt und die auch anderen Erkenntnisarten zukommen muß.

Diese Eigenschaft haben wir nun aufzusuchen; sie ist die eigentliche und letzte Quelle, das absolut höchste Kriterium der Wahrheit. Bei unserer Forschung gehen wir erst negativ, dann positiv zu Werke. Es wäre ja an und für sich immerhin möglich, daß eine der bisher besprochenen Quellen bereits die absolut höchste wäre. Wir müssen daher jede derselben nach dieser Seite hin untersuchen und als höchstes Kriterium der Gewißheit ablehnen. Dann erst können wir positiv darlegen, worin die höchste Quelle der Gewißheit besteht.

Erstes Kapitel.

Das Bewußtsein, eine sekundäre Ursache der Gewißheit.

Wie wir wissen, kann das Bewußtsein entweder begleitendes mögliches oder erfahrendes wirkliches Bewußtsein sein. Es ist entweder der Urteilsakt: „Dieser Vorgang ist in mir vorhanden", oder es ist die reale Möglichkeit dieses Urteilsaktes. Nach keiner von beiden Seiten ist es höchstes Kriterium und höchste Ursache der Gewißheit.

Zweifellos kann kein Urteilsakt gewiß sein, falls wir uns desselben nicht bewußt sind; denn zur Gewißheit gehört nicht bloß Übereinstimmung von Akt und objektiver Wirklichkeit, auch notwendige Übereinstimmung

genügt nicht, sondern es ist Bewußtsein dieser Übereinstimmung und darum Bewußtsein des Urteilsaktes erfordert (Vergl. Seite 278).

Aber diese Analyse besagt uns bereits, welche Rolle in der Schaffung der Gewißheit das Bewußtsein spielt. Es hat nicht die notwendige Übereinstimmung zwischen Akt und Objekt herbeizuführen, auch die in einem Urteilsakt vorhandene nicht nachzuweisen. Ersteres nicht, weil die Übereinstimmung wenigstens logisch früher vorhanden sein muß als wir dieselbe auffassen können. Aber auch letzteres nicht; das Bewußtsein hat nicht die in einem fertigen Urteilsakt bereits vorhandene Gewißheit reflexiv nachzuweisen, indem es etwa das Objekt als causa efficiens und den Urteilsakt mit einander vergleicht, dazu würde allenfalls das urteilende Bewußtsein dienen und hat uns dazu gedient. Das begleitende Bewußtsein hat nur die Aufgabe, uns des Erkenntnisaktes, der ein Objekt auffaßt und dadurch die Übereinstimmung zwischen sich und dem Objekt herstellt, bewußt werden zu lassen, wodurch die Übereinstimmung subjektiv kompletiert, die formale Gewißheit nach der subjektiven Seite vollendet, kurz der Assensus ein bewußter wird. Eben dadurch erfüllt das erfahrende Bewußtsein bei Herstellung reflexer Gewißheit die Aufgabe, die Reflexion zu ermöglichen, insofern wir vom Akte, der mit seinem Objekte zu vergleichen ist, wissen müssen.

Wie wenig das Bewußtsein Ursache oder gar letzte Ursache der Gewißheit der Urteilsakte sein kann, erhellt leicht aus folgendem: a) Wir sind uns häufig der Existenz von Urteilsakten in uns bewußt, die falsch sind. Das Bewußtsein ihrer Existenz macht sie also weder wahr noch gewiß.

Vielleicht entgegnet jemand: aber das Bewußtsein, daß sie gewiß sind, macht sie gewiß. In diesem Fall wird erstlich der Ausdruck „Bewußtsein" in ganz anderem Sinn gebraucht. Daß ein Akt gewiß ist, dessen können wir uns im strengen Sinne nicht „bewußt" sein. Übrigens davon abgesehen, wäre der Einwand noch immer falsch.

b) Sind ja sogar die Bewußtseinsakte, welche von der Existenz innerer Vorkommnisse berichten, nicht in letzter Linie deswegen gewiß, weil sie Akte des Bewußtseins sind, Produkte des inneren Erfahrungsvermögens. In der Tat sind ja solche Berichte gewiß, weil sie Akte des Bewußtseins sind, weil sie gerade vom Bewußtsein erbracht werden. Allein dies ist nicht der letzte Grund. Zuletzt sind sie gewiß, weil sie Akte sind, die das Bewußtsein setzen muß, getrieben von den Objekten (Vorkommnissen), auf welche sie sich beziehen.

Wir können demnach sagen: Bezüglich der meisten Urteilsakte ist das Bewußtsein leere Bedingung für den subjektiven Teil der Gewißheit, wobei vorausgesetzt wird, daß sie bereits objektiv vorhanden ist. Nur die sogenannten Bewußtseinsakte verdanken ihm ihre Gewißheit selbst und nach allen Seiten, aber selbst diese nur sekundär oder mit Abhängigkeit von den durch sie bezeugten subjektiven Vorgängen. Nur deshalb, weil wir ein-

sehen, daß der Bewußtseinsakt nicht anders als in Abhängigkeit von einem Bewußtseinsvorgang zustande kommen kann, sind wir seiner so gewiß.

Galluppi (1770 — 1846), der Erneuerer der italienischen Philosophie im nationalen Sinn, wird gewöhnlich beschuldigt, das Bewußtsein zum letzten Kriterium der Wahrheit gemacht zu haben; so von Werner,[1]) hingegen von Zigliara[2]) verteidigt. Pesch[3]) spricht überdies von einigen Kantianern der gleichen Anschauung.

Zweites Kapitel.

Die sinnliche Erfahrung, ein sekundäres Kriterium.

Vorhin haben wir bemerkt, es könne das Bewußtsein, insofern es die Existenz unseres Ichs und seiner Urteilsakte bezeugt, nicht absolut höchstes Kriterium der Wahrheit für die Existenz dieser Urteilsakte sein, geschweige für ihre Giltigkeit oder für die Giltigkeit aller Urteile. Jetzt fassen wir das Bewußtsein ins Auge, insofern es gerade sinnlich ist und insofern es uns bestimmte sinnliche Vorgänge in uns bezeugt. Wir prüfen nicht mehr beliebige Urteile auf ihre Gewißheit, für deren Existenz das Bewußtsein eintritt, sondern gerade solche, die der Geist fällt, insofern das sinnliche Bewußtsein das Material dazu liefert. Dazu fügen wir aber noch die äußere Erfahrung die uns von sinnlichen singulären Vorgängen in der Außenwelt berichtet und Urteile mit bestimmten Inhalt ermöglicht.

Die Frage, die uns zu beantworten aufgegeben ist, hat streng folgende Formulierung: Sind alle Urteile in letzter Linie deshalb objektiv und zuverlässig, weil ihr Inhalt von sinnlicher innerer und äußerer Erfahrung herrührt? Ist der Umstand, daß die eine oder andere Sinneserfahrung das Material darbietet, das absolut höchste Kriterium der Wahrheit?

Die Frage wird bejaht vom Empirismus. Wir reden darum zuerst vom Empirismus im allgemeinen, dann von seinen Hauptformen, vom älteren Empirismus, vom Sensualismus und Positivismus.

A. Empirismus im allgemeinen.

Nach ihm hat der Intellekt kein selbständiges Objekt neben dem Objekt der Sinne; der Intellekt hat bloß dasjenige, was uns die Erfahrung zuführt, zu erforschen und zwar nur insoweit, als dieses auf dem Weg der Beobachtung geschehen kann. Freilich führt nicht jeder Empirist sein Prinzip konsequent durch, sondern wird doch unwillkürlich in das Gebiet der Metaphysik hineingezogen.

(Widerlegung). 1. Ein konsequent durchgeführter Empirismus müßte sich darauf beschränken, Fakta zu sammeln und diese nach ihrer Ähnlichkeit

---

1) Die italienische Philosophie des 19. Jahrh., 3. Bd., 1885, S. 344; vergl. Ferri, Essai sur l'histoire de philosophie en Italie, tome I, 1869, pag. 47.

2) S. philosophica, vol. 1., 1893⁹, pag. 276.

3) Institutiones logicales, pars II, vol. I, 1888, pag. 293.

zu gruppieren. Er könnte aus ihnen nicht eigentliche Gesetze ableiten, sondern nur die Erwartung aussprechen, daß diesen Fakten und ihrer Gruppierung auch die Zukunft analog sein werde. Das Prinzip seiner „Gesetze" kann nur sein: Die Zukunft dürfte sich der Vergangenheit ähnlich gestalten.

Leitet der Empirismus eigentliche Naturgesetze ab, so steht für dieselben nicht mehr sein oberstes Wahrheitskriterium ein. Denn die Erfahrung für sich allein bietet nicht Allgemeinheit und Notwendigkeit, die doch von einem Gesetz erheischt werden. Verzichtet aber der Empirismus auf Gesetze im strengen Sinn, so verzichtet er auf die Wissenschaft, denn es gibt keine Wissenschaft ohne allgemeine und notwendige Urteile.

2. Alle Gründe, die wir gegen den Nominalismus geltend machen, sprechen auch gegen den Empirismus; denn er kennt bloß Einzelvorstellung. Ebenso ist er durch die Argumente gegen den Konzeptualismus widerlegt. Nach ihm kann und darf ja das Allgemeine in keiner Form real sein, gerade wie der Konzeptualismus lehrt.

Das allgemeine Urteil hätte stets nur subsumptiven, niemals prädikativen Sinn. „Petrus ist Mensch" hätte den Sinn: Petrus ist einer der Menschen, ist eines von den vielen Individuen, denen wir zusammen den Namen „Mensch" geben. Allein erstlich ist es gar nicht unsere Absicht, dies zu sagen, namentlich dann nicht, wenn das Prädikat ohne Artikel steht (Petrus ist Mensch) oder adjektivisch gefaßt ist. Und dann setzt eine vernünftige Subsumption immer eine Prädikation, die Zusammenfassung in einem Namen die reale Zusammenfaßbarkeit voraus.

Ja selbst ein singuläres Urteil ist unmöglich, oder das Prädikat müßte ebenfalls singulär sein und könnte darum nur von einem Subjekt ausgesagt werden. Nur für die Bestandteile eines solchen Urteils kann sich der Empirist auf sein oberstes Kriterium berufen.

3. Wie jede Wissenschaft des Sinnlichen, so muß der Empirismus vom Übersinnlichen selbst die Existenz leugnen. Von der Seele und ihren Eigenschaften, von Gott kann er nicht reden.

Vielleicht wendet man ein, daß sich auch die Scholastik bereits des Axioms bedient habe: nihil esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.[1]) Aber schon der hl. Bonaventura weist einen Mißbrauch dieses Satzes zurück. Er sagt, nichts finde sich im Intellekt, was nicht zuvor an sich oder in einem ihm Ähnlichen in den Sinnen war.[2])

1) Die Stelle findet sich häufig bei Matthaeus ab Aquasparta; bei Descartes, Correspondance, in einem Briefe vom Juli 1641, Oeuvres, vol. III, pag. 409. Siehe oben Seite 132, Anm. 1.

2) Comm. in II. Sententiarum, dist. 24, p. 2, art. 2, qu. I (Quaracchi, S. Bonaventurae opera omnia, tom. II, 1885, 579 b 4.): Ad illud quod objicitur, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, dicendum, quod verum est vel in *se* vel in suo *simili* (z. B. in effectu). Multa tamen fingit homo quae nunquam vidit; multa etiam, postquam vidit, cogitat, ita quod illa cogitatio non ex-



Nach diesen Ausführungen löst sich die Frage, ob die Erfahrung höchstes Kriterium ist, von selbst.

a) Die sinnliche Erkenntnis fällt für sich selbst kein Urteil, folglich spricht sie nicht Wahrheit aus, sie enthält Wahrheit und Gewißheit nicht objektiv, sondern nur inhäsiv. Darum können natürlich andere Erkenntnisakte aus ihr nicht einfach Wahrheit nehmen, im Gegenteil formelle Wahrheit muß die sinnliche Erkenntnis in und durch das geistige Urteil erst erhalten. Ja noch mehr, der reflexive Nachweis, daß die sinnliche Erkenntnis Objektivität besitzt, kann bloß durch Zugrundelegung allgemeiner nicht sinnlicher Sätze (Kausalitätsgesetz) erbracht werden.

b) Die sinnliche Erkenntnis ist bezüglich der Objektivität ihres Inhaltes zuverlässig, aber nur im allgemeinen (per se), nicht unter allen Umständen (per accidens), sie setzt immer eine vernünftige Prüfung voraus. Darum darf auch die Vernunft nicht blindlings deren Objekt bejahen. Daraus ergibt sich, daß die Sinneserkenntnis nicht höchstes von jedem anderen unabhängiges Kriterium sein kann.

c) Die sinnliche Erkenntnis ist nicht absolut höchstes Kriterium, weil sie für den größten Teil unserer Kenntnisse nicht eintritt. Läge ihre Verlässigkeit darin, daß sie gerade sinnliche Erfahrung ist, so wären alle jene Wahrheiten nicht sicher, deren Gewißheit wir doch schon gezeigt haben.

B. Der ältere Empirismus.

I. **Lehrinhalt dieser Theorie.** Die ältere Form des Empirismus ist vertreten von John Locke. Er hatte zwar schon einen Vorläufer in der Person des Thomas Hobbes[1]) (1588—1673), aber erst er hat dem Empirismus seine vollkommene wissenschaftliche Gestalt gegeben, indem er in einem eigenen Werke[2]) die empiristische Erkenntnistheorie ausführlich darlegte. Dabei dürfen wir aber nicht daran denken, daß Locke etwa allem Übersinnlichen Realität und Existenz abgesprochen hätte. Nicht einmal die Erkennbarkeit desselben hat er geleugnet. Daraus folgt freilich, daß John Locke nichts weniger als strenger Empirist ist, daß er zu tiefst im Rationalismus steckt.[3]) Seine Absicht war zwar, den Empirismus durchzuführen,

citatur a potentia sensitiva movente. Ähnlich dist. 39, art. 1, qu. 2 (904 b). Intelligendum est de *illis quae* quidem habent esse in anima *per similitudinem abstractam*; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Zuerst hatte er bemerkt: necessario enim oportet ponere, quod anima novit deum et seipsum et quae sunt in seipsa, *sine adminicula sensuum exteriorum*. Die frühere Antwort ist klarer und deutlicher und zeigt, daß das Axiom richtig verstanden allgemeine Bedeutung hat, während es hier auf die Erkenntnis des Sinnlichen eingeschränkt wird.

1) Philosophie ist ihm Körperlehre; nur die körperliche Substanz ist Gegenstand der Philosophie. Gott, von welchem übrigens fromme Männer gesagt hätten, er sei Körper, wird von den Philosophen nicht betrachtet. Vergl. Überweg-Heinze, Grundriß, 3. Teil, 1. Bd., 1896[8], S. 70—71.

2) An essay concerning human understanding, vier Bücher.

3) Hertling, John Locke und die Schule vom Cambridge, 1892.



aber er ist dabei über sich, über seine Jugendbildung nicht Herr geworden. Hertling weist nach, daß in letzter Linie sein Kriterium der Wahrheit in der Denknotwendigkeit, in dem sich selbst bezeugenden Denken liege. Wir betrachten nur seinen Empirismus.

1. Von der Leugnung und Bekämpfung der eingeborenen Ideen des Cartesius ausgehend[1]), stellt Locke den Satz auf, daß die Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntnis sei, und daß alle unsere Ideen aus der Erfahrung kommen. Die Erfahrung aber, fährt er fort, ist eine doppelte: äußere und innere, Sensation und Reflexion. Die äußere Erfahrung geht auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge; die innere dagegen auf das eigene Ich.[2]) Durch die erstere gelangen wir zur Erkenntnis der sinnlichen Beschaffenheiten oder Qualitäten der äußeren Dinge, nach welchen sie unsere Sinne affizieren; durch letztere dagegen zur Erkenntnis unserer eigenen inneren Tätigkeiten und Zustände, als da sind: Empfinden, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen usw. Die Reflexion ist nur Empirie, aber sie ist nicht bloß Empirie sinnlicher, sondern auch geistiger Vorgänge in uns. Aus Ideen, welche die Reflexion bietet, leitet er darum die Gottesidee ab.[3]) Das Charakteristische der Sensation und Reflexion im Sinne Lockes ist, daß beide völlig passiv die Ideen in sich aufnehmen, daß mit anderen Worten der intellectus agens der Alten völlig negiert wird.

Dasjenige nun, was wir zunächst und in erster Linie aus dieser Erkenntnisquelle der Erfahrung schöpfen, sind die einfachen Ideen. Bei der Entstehung dieser Ideen verhält sich das erkennende Subjekt rein leidend; sie werden ausschließlich durch die Erfahrungsobjekte in diesem hervorgerufen.[4]) Als einfache Ideen sind sie undefinierbar.[5]) Nun besitzt aber das erkennende Subjekt die Kraft, aus diesen einfachen selbsttätig zusammengesetzte Ideen zu bilden,[6]) und diese Kraft heißt Verstand. Sache des Verstandes ist es also zunächst, diese zusammengesetzten Ideen aus den einfachen zu bilden. Der Verstand verbindet und trennt nur mechanisch die ihm bereitgestellten Ideen. Insofern er verbindet und trennt, ist er ja aktiv. Allein unter der Aktivität des Intellektes verstanden die Alten viel mehr. Sie verstanden darunter Auffassung von solchem, was in sich den Sinnen gänzlich unzugänglich ist. Am deutlichsten zeigt sich der Unterschied in der Tätigkeit des Verstandes, wenn die Abstraktion in betracht gezogen wird. Nach den Alten wird in der Abstraktion das übersinnliche Wesen der Dinge erfaßt, sie stellt eine Erweiterung der Erkenntnis dar, nach John Locke werden Elemente einfach hinweggelassen, um den zurückbleibenden eine weitere Anwendbarkeit zu sichern. Die zusammengesetzten Ideen sind dann definierbar, weil sie eben aus einfachen Ideen bestehen.

Die zusammengesetzten Ideen lassen sich auf drei Klassen zurückführen: sie sind entweder Modi, oder Substanzen, oder Relationen. Die Modi sind zusammengesetzte Ideen, welche nichts durch sich Bestehendes ausdrücken, sondern bloß als Beschaffenheiten eines anderen sich charakterisieren. Beobachtet aber der Verstand, daß mehrere einfache Ideen immer mit einander verbunden und vergesellschaftet sind, so legt er ihnen etwas unter, was sie trägt, und das ist dann die Substanz.[7]) Was

1) 1. Buch, 2.—4. Kap.

2) 2. Buch, 1. Kap. § 2 ff.

3) Ibidem, Kap. 23, § 33.

4) Ibidem, Kap. 2.

5) 3. Buch, Kap. 4.

6) Ibidem, Kap. 12.

7) Freilich ist es schon eine Überschreitung des Empirismus, überhaupt irgend einen Träger zu supponieren. Denn „Erfahrung" spricht dafür nicht.

die Substanz als Träger der einfachen Ideen an sich etwa sein möge, ist uns unbekannt; wir setzen sie nur als Substrat jener einfachen Ideen voraus. Wenn wir endlich ein Ding an das andere halten, und beide gegen einander ansehen und betrachten, so schöpfen wir hieraus die Idee der Relation.

2. Von diesen zusammengesetzten geht endlich der Verstand zur Bildung allgemeiner Ideen fort. Die Zahl unserer Ideen ist nämlich so groß, daß es uns unmöglich ist, jede derselben mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Dadurch werden wir denn veranlaßt, mehrere Ideen, die einander ähnlich sind, von allen zufälligen Eigenschaften des wirklichen Seins abzusondern, sie in dieser Absonderung auf Grund ihrer Ähnlichkeit in eins zusammenzufassen, und sie mit einem allgemeinen Namen zu bezeichnen, der dann für jede einzelne jener ähnlichen Ideen gelten kann. Das sind die allgemeinen Ideen.[1]

3. Die Erkenntnis besteht in der Wahrnehmung der Übereinstimmung oder des Widerstreites zwischen den Ideen. Die Erkenntnis kann wahr oder falsch sein. In Bezug auf die Wahrheit der Erkenntnis ist zu unterscheiden zwischen nominaler und realer Wahrheit. Nominale Wahrheit wohnt unserer Erkenntnis bei, wenn die Worte nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der dadurch bezeichneten Ideen zusammengefügt werden, ohne darauf zu sehen, ob unsere Ideen auch wirklich in der Natur gegeben seien. Reale Wahrheit dagegen ist unserer Erkenntnis eigen, wenn wir zugleich auch wissen, daß unsere Ideen in der Natur wirklich sind oder doch wirklich sein können, also wenn wir auch wissen, daß unserer Erkenntnis objektiv etwas entspricht.[2]

Die Erkenntnis aus einfachen Ideen ist immer real,[3] hat immer reale Wahrheit, weil diese einfachen Ideen in uns von den Dingen hervorgebracht werden, und somit als Wirkungen ihren Ursachen stets entsprechen müssen.[4] Die Erkenntnis aus zusammengesetzten Ideen hat gleichfalls im allgemeinen reale Wahrheit; jedoch inbezug auf die Idee der Substanz im besonderen ist zu bemerken, daß sie nur dann als real bezeichnet werden könne, wenn sie aus solchen Ideen besteht, von denen man entdeckt hat, daß sie wirklich stets miteinander verbunden auftreten.[5] Die Erkenntnis aus allgemeinen Ideen dagegen hat gar keine reale Wahrheit; denn die allgemeinen Ideen sind ja nur eine Zusammenfassung einer Vielheit von Dingen auf Grund ihrer Ähnlichkeit, ausgedrückt durch einen gemeinsamen Namen; sie sind also rein subjektive Gebilde unseres Denkens, und entbehren aller objektiven Realität. Folglich kann auch kein Satz, der aus ihnen gebildet wird, eine objektive Realität für sich in Anspruch nehmen.[6]

4. Daraus folgt, daß die sog. allgemeinen Grundsätze des Verstandes nicht die Anfänge und Grundlagen unserer Erkenntnis bilden können, wie man gewöhnlich annimmt. Sie haben ja keine objektive Bedeutung, sie sind bloß subjektive Erzeugnisse unseres Denkens. Sie sind daher auch ohne allen Nutzen für unsere Erkenntnis; sie nützen weder etwas für die Beweisführung, noch dienen sie zum Zwecke der Invention. Sie dienen höchstens als Hilfsmittel für eine geordnete Lehrmethode, sowie dazu, um beim Disputieren einen hartnäckigen Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn er in Widerspruch mit einem solchen Grundsatz kommt, über dessen Allgemeinheit man einmal übereingekommen.[7]

---

1) 3. Buch, 3. Kap.

2) 4. Buch, Kap. 5, § 1—9.

3) 2. Buch, 30. Kap. § 1 ff.

4) Woher weiß dies John Locke, wenn er Empiriker ist, dem das Kausalitätsgesetz keine strenge Giltigkeit besitzen kann?

5) 2. Buch, 30. Kap, § 5.

6) Ibidem, Kap. 31, § 6, bes. 4. Buch, Kap. 6.

7) Ibidem, 4. Buch, Kap. 7.

So weit die Locke'sche Erkenntnistheorie. Übrigens hält Locke eine demonstrative Erkenntnis Gottes für möglich,[1]) und nimmt den kosmologischen Beweis in sein System auf. Ebenso lehrt er, daß die menschliche Seele eine immaterielle, geistige Substanz sei, wenn er auch der Ansicht ist, daß ein zwingender Beweis hiefür nicht geführt werden könne, weil Gott möglicherweise auch der Materie die Kraft des Denkens zuteilen könne.[2])

11. Kritik. Es muß nun aber dieser Locke'sche Empirismus, so gemäßigt er auch auftritt, entschieden zurückgewiesen werden. Denn:

1. Durch die Annahme, daß die Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle sei, wird Locke in ganz konsequentem Fortgange zuletzt dahin geführt, daß er die objektive Realität der höchsten Grundsätze des Verstandes leugnet, und sie zu rein subjektiven Erzeugnissen unseres Denkens herabsetzt, deren Allgemeinheit bloß darin begründet ist, daß man allerseits darin übereingekommen, sie als giltig zu betrachten. Damit wird aber jegliche Wissenschaft zur Unmöglichkeit. Haben jene Prinzipien keinen objektiven Wert und keine objektive Bedeutung, dann gilt das Gleiche auch von jeder darauf gegründeten Beweisführung; auch diese hat nur einen subjektiven Wert.

2. Locke ist daher auch in der Entwickelung seiner Theorie in einem beständigen Widerspruch mit sich selbst befangen. Er sucht seine Lehrsätze zu beweisen, und bedenkt nicht, daß diese Beweise gar keine objektive Giltigkeit haben, weil ihnen die Grundlage und wesentliche Voraussetzung ihrer objektiven Giltigkeit fehlt. So beweist er z. B. die Realität unserer Erkenntnis aus einfachen Ideen damit, daß er sagt, unsere einfachen Ideen würden in uns hervorgebracht durch die Dinge, folglich beziehen sie sich wesentlich auf diese, haben also ein reales Objekt. Aber er bedenkt nicht, daß dieser Beweis die objektive und allgemeine Giltigkeit des Kausalitätsprinzips voraussetzt, denn nur auf Grundlage dieses Prinzips kann er den Satz aussprechen, daß unsere einfachen Ideen von den Dingen hervorgebracht sein müßten, da wir sie nicht selbst hervorbringen. Und doch hat nach seiner Theorie dieses Kausalitätsprinzip ebenso wenig eine objektive Allgemeingiltigkeit, wie die übrigen Grundsätze des Verstandes.

3. Der Widerspruch geht aber noch weiter. Locke nimmt an, daß wir auf dem Wege der Demonstration zur Erkenntnis Gottes uns zu erheben vermögen, und auch die Geistigkeit und Immaterialität der Seele zieht er in den Bereich der natürlichen Erkenntnis, wenn er auch einen stringenten Beweis dafür als unmöglich erachtet. Aber weder Gott noch die Natur der Seele ist etwas, was unter die Erfahrung fällt. Locke steht also hier im offenen Widerspruche mit sich selbst. Dabei sehen wir ganz davon ab, daß der Beweis, den Locke für Gottes Dasein führt, gleichfalls auf dem Kausalitätsprinzip beruht.[3])

4. Will der Locke'sche Empirismus den Widerspruch, in welchem er befangen ist, beseitigen, dann muß er sich zuletzt zum allgemeinen Skeptizismus resignieren. Beweisen kann er nichts mehr, nicht einmal dieses, daß unserer Erfahrungserkenntnis wirklich ein reales Objekt entspricht. Dies um so mehr, als auch die Art und Weise, wie Locke den Begriff der Substanz auffaßt, auf den Skeptizismus führen muß.[4]) Wenn der Verstand beobachtet, sagt Locke, daß gewisse einfache Ideen stets mit einander verbunden und vergesellschaftet auftreten, so legen wir ihnen in unserem Denken etwas unter, was sie trägt, und das nennen wir Substanz. Wir wissen zwar nicht,

1) Ibidem, Kap. 10, § 1.

2) 4. Buch, Kap. 3, § 6. Locke fällt eben gänzlich in den Rationalismus zurück.

3) Vergl. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1898³, S. 147.

4) 2. Buch, 23. Kap. Vergl. oben Seite 348.

was diese Substanz sei; aber wir nehmen sie an als Trägerin der gedachten Ideen. Wenn dem aber so ist, dann haben wir absolut gar keinen Grund mehr, anzunehmen, daß dieser Begriff der Substanz objektiv real sei, da ja nur wir es sind, welche diesen Begriff unseren einfachen Ideen unterlegen.

5. Geschichtlich hat sich denn auch wirklich der Skeptizismus aus der Locke'schen Theorie herausgebildet. Es war David Hume, welcher diese berechtigte Folgerung aus dem Locke'schen System gezogen hat.[1])

C. Der Sensualismus.

I. **Lehrinhalt dieser Doktrin.** Wenn der Locke'sche Empirismus die menschliche Erkenntnis allerdings auf das Erfahrungsmäßige beschränkt, das Übersinnliche, das Transzendente aber doch nicht direkt leugnet, so geht der Sensualismus dazu fort, daß er das Übersinnliche, das Transzendente schlechthin in Abrede stellt. Er bleibt daher auch streng bei der sinnlichen Erfahrung; diese ist die alleinige Erkenntnisquelle; daher: „Sensualismus". Die innere Erfahrung, die Locke noch als eigene Erkenntnisquelle anerkannt hatte, fällt weg.

Schon Condillac (1715—1780) führt Reflexion und Verstand auf die äußere Wahrnehmung oder Empfindung zurück. Es gibt nur Empfindung und Modifikationen derselben.[2]) Aber er nimmt doch noch die Geistigkeit der Seele an, und glaubt, daß die Seele bloß infolge der Erbsünde in eine solche Abhängigkeit vom Leibe gekommen ist, daß sie nun vollständig dem Sensualismus verfallen ist.

Aber schon der französische Sensualismus[3]) blieb auf jenem halben Standpunkte nicht stehen. Man begnügte sich nicht damit, zu behaupten, daß die Sinne die einzige Quelle unserer Erkenntnis seien, sondern man ging dazu fort, diese Ansicht damit zu begründen, daß es überhaupt nichts Übersinnliches, nichts Geistiges gebe, und daß somit unsere Erkenntnis aus diesem Grunde nicht über das Sinnliche, über das Empirische hinausgehen könne. Und das ist es denn auch, was der moderne Sensualismus behauptet; er ist über den französischen Sensualismus des vorigen Jahrhunderts nicht hinausgekommen.

1. Alles also, so lehrt dieser Sensualismus, was wir erkennen, verdanken wir der sinnlichen Erfahrung; nur die Erkenntnis, die wir aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen, hat Realität. So lange der Mensch bei gesunden Sinnen ist, hält er sich darum an das sinnlich Greifbare; nur bei krankhaft überreizter Phantasie bildet er sich Gestalten, die er von dem sinnlich Greifbaren loslöst, und als selbständige Wesen über dieses hinstellt.

Demnach hält denn auch der Sensualismus kein anderes Verfahren zur Ermittelung der Wahrheit für zuläßig und berechtigt, als die Beobachtung (das „mikroskopische Denken"), die Induktion und die Be-

1) Vergl. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1, S. 285 ff.

2) Über das Verhältnis von Locke und Condillac, siehe etwa Falckenberg l. c., Seite 207 ff. Wie aus Empfindung alle Seelenzustände entstehen, zeigt Condillac in seinem Traité des sensations (1754).

3) Z. B. La Mettrie (1709—1751) etc.



rechnung. Was nicht durch Beobachtung, Induktion oder Berechnung ermittelt werden kann, ist nichtig. Das demonstrative Verfahren ist gänzlich ausgeschlossen. Und darum gilt dem Sensualismus auch alle Philosophie, welche und insofern sie mit der Demonstration operiert, und dadurch die Erkenntnis eines Übersinnlichen, Transzendenten erzielen will, als etwas ganz Unberechtigtes, das keine reelle Erkenntnis vermittelt.

2. Es ist jedoch augenfällig, daß schon bei der Betrachtung dieser sinnenfälligen Welt, auch wenn sie das einzige und ausschließliche Objekt unserer Erkenntnis wäre, ganz von selbst sich Fragen ergeben müssen, welche durch Beobachtung, Induktion oder Berechnung nicht gelöst werden können, zu deren Lösung vielmehr ein demonstratives Verfahren unbedingt notwendig ist, wie z. B. die Frage über den Ursprung der Welt, den Ursprung der Bewegung, die Entstehung des Lebens und der Lebewesen, über das Wesen und den Ursprung der Empfindung, des Denkens u. dgl. Es muß sich daher von selbst die Frage ergeben, wie denn der Sensualismus zu diesem Problem sich stelle.

Der vulgäre Sensualismus macht sich die Sache leicht. Obgleich er nämlich prinzipiell daran festhält, daß die Wahrheit nur durch Beobachtung, Induktion und Berechnung zu ermitteln, die Demonstration aber ausgeschlossen sei, so greift er, wenn es sich um die gedachten Fragen handelt, doch wieder zur Demonstration. Er stellt nämlich in Bezug auf jene Fragen bestimmte Lehrsätze auf, und sucht sie durch Demonstration zu begründen. — Dabei geht er von dem Satze aus, daß das Universum aus sich allein zu erklären sei, und man somit davor sich hüten müsse, durch die Demonstration über das Universum sich hinausführen zu lassen, und so zu einem Übersinnlichen, Transzendenten sich zu versteigen.

Dadurch wird freilich an den menschlichen Geist eine ganz unmögliche Forderung gestellt. Es ist nicht möglich, das Universum aus sich allein zu erklären. Die Lehrsätze, welche die Sensualisten in Bezug auf obige Fragen aufstellen, sind in der Weise innerlich unwahr und widersprechend, die Beweise, wenn solche dafür aufgebracht werden, so unhaltbar, daß die menschliche Vernunft, wenn sie unbefangen urteilt, sie entschieden von sich weisen muß. Der Sensualismus geht zwar in der Aufstellung seiner Lehrsätze in Bezug auf die gedachten Fragen sehr rücksichtslos, ja man darf sagen brutal zu Werke; aber das kann deren innere Unwahrheit und Unhaltbarkeit nicht verdecken.

3. Angesichts dessen nun ist der Sensualismus in neuester Zeit dazu fortgegangen, daß er behauptet, jene Fragen seien für den Menschen überhaupt unlösbar; sie träten ihm als etwas Rätselhaftes gegenüber, vor dem er stille stehen müsse. So kam der Sensualismus auf die Theorie der „großen Welträtsel“. Wir müssen, so lehrt er, eine Reihe von sog. „Welträtseln“ annehmen, deren Lösung wir gar nicht versuchen können,

weil sie eben für uns unlösbar sind. In Bezug auf diese „großen Welträtsel“ gilt für uns die Devise: „Ignoramus et ignorabimus.“

Du Bois Reymond[1]) zählt sieben „große Welträtsel“ auf: 1. Das Wesen von Materie und Kraft; 2. den Ursprung der Bewegung; 3. die Entstehung des Lebens und der Lebewesen; 4. die zweckmäßige Einrichtung des Universums und die Zielstrebigkeit der Dinge; 5. die Entstehung der Sinnenempfindung; 6. das vernünftige Denken und die Sprache, und 7. die Willensfreiheit. Es ist jedoch leicht ersichtlich, daß damit die Reihe der Fragen, welche auf dem Standpunkte des Sensualismus als unlösbar, und somit als „Welträtsel“ betrachtet werden müssen, noch lange nicht erschöpft sind, da die Betrachtung des sinnlichen Universums noch viele andere Probleme uns aufdrängt, zu deren Lösung notwendig ein demonstratives Verfahren notwendig ist, wie z. B. schon das Problem der Existenz des Universums, der Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Materie usw.

Das also ist der Lehrinhalt der sensualistischen Doktrin, wie sie in der Gegenwart sich ausgestaltet hat.

II. **Kritik.** Es kann jedoch dieser Sensualismus die wissenschaftliche Kritik noch viel weniger bestehen, als der Locke'sche Empirismus. Denn er ist gegen unser Bewußtsein, gegen die Geschichte, er ist in sich selbst und endlich auch psychologisch unmöglich.

1. Es ist Tatsache, daß wir nicht bloß Einzelnes und Zufälliges, sondern auch Allgemeines und Notwendiges erkennen. Auch die Sensualisten müssen sich in ihren Beweisen, wenn sie solche vorbringen, auf allgemeine Prinzipien stützen. Nun aber bietet uns die sinnliche Erfahrung überall nur Einzelnes und Zufälliges; nirgends aber etwas Allgemeines und Notwendiges. Wäre also die sinnliche Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle, so könnte in unserer Erkenntnis nimmermehr etwas Allgemeines und Notwendiges gegeben sein. Der Sensualismus ist konsequenter Nominalismus und dieser läßt sich nicht einmal mit der inneren Erfahrung vereinbaren.

2. Es ist ferner unwahr, daß es etwas Übersinnliches und Transzendentes nicht gebe und nicht geben könne. Denn es ist Tatsache, daß Übersinnliches und Transzendentes in unserer Erkenntnis als gegeben sich vorfindet. In uns ist die Idee der Gerechtigkeit, der Tugend, Gottes, der Seele, usw. — Es liegt im Menschen von Natur aus ein unabweisbarer Drang, nicht beim Sinnlichen allein stehen zu bleiben, sondern die Schranken des Sinnlichen zu durchbrechen und denkend zum Übersinnlichen, zum Transzendenten vorzudringen, und so lange das Menschengeschlecht existiert, hat es stets ein Übersinnliches, ein Transzendentes anerkannt und hat die Erkenntnis desselben als eine weit höhere Stufe der Erkenntnis überhaupt betrachtet, als die bloß empirische Erkenntnis. Das Übersinnliche, das Transzendente, ist also, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, im Posseß. Der Sensualismus muß beweisen, daß es mit diesem Übersinnlichen und Transzendenten in der menschlichen

1) In seinem Schriftchen: „Über die Grenzen des Naturerkennens“, — „die sieben Welträtsel“, zwei Vorträge. Ebenso betitelt auch Tilmann Pesch, S. J. seine Philosophie der Natur als „Die großen Welträtsel“ (Freiburg, bei Herder). Auch E. Häckel hat für eine seiner Populärschriften diese Überschrift gewählt: „Die Welträtsel, gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.“ Im Gegensatz zu Du Bois-Reymond gibt es allerdings für ihn keine Welträtsel, — das andere Extrem. Gegen ihn wendet sich bes. Paulsen in „Philosophia militans“ 1902.



Erkenntnis nichts sei. Aber beweist er es wirklich? Nein! Er begnügt sich damit, das Transzendente entweder auf eine leere Abstraktion zurückzuführen, oder es geradezu als eine Verirrung des menschlichen Geistes hinzustellen. Den Beweis für diese Behauptung bleibt er vollständig schuldig. Und wie soll es denn auch möglich sein, zu beweisen, daß die ganze Menschheit von jeher an krankem Gehirn gelitten habe! Was aber beweislos behauptet wird im Widerspruch mit den Tatsachen und im Widerspruch mit der Überzeugung des ganzen Menschengeschlechtes, das kann nimmermehr eine wissenschaftliche Berechtigung für sich in Anspruch nehmen.

3. Wenn ferner der Sensualismus behauptet, daß nichts eine Berechtigung in unserer Erkenntnis habe und auf Wahrheit Anspruch machen könne, was nicht auf dem Wege der Beobachtung, der Induktion und der Berechnung gewonnen worden, so ist dies schon aus dem Grunde falsch, weil die Induktion und die Berechnung selbst wiederum allgemeine Grundsätze oder Axiome voraussetzen, auf welche sie sich stützen, und ohne welche sie gar nicht möglich wären. Eine Induktion z. B. könnte gar nicht zustande kommen ohne Voraussetzung des Grundsatzes, daß der gleiche Grund immer auch die gleiche Folge, daß gleiche (physische) Ursachen immer auch die gleichen Wirkungen haben.[1]) Ebenso läßt sich eine mathematische Berechnung gar nicht anstellen ohne Voraussetzung bestimmter mathematischer Axiome. Diese Grundsätze oder Axiome können aber, eben weil sie die Induktion und die Berechnung erst ermöglichen, nicht wieder durch Induktion und Berechnung gewonnen sein. Folglich ist es eine andere Denkoperation, wodurch sie gewommen werden, und es ist demnach falsch, wenn der Sensualismus alle Erkenntnis auf Beobachtung, Induktion und Berechnung zurückführen will.

4. Wenn endlich der neueste Sensualismus alle auf das sinnliche Universum bezüglichen Fragen, die nur auf dem Wege der Demonstration zu lösen sind, als „unlösbare Rätsel" hinstellt, so ist dagegen folgendes zu bemerken:

a) Fürs erste mutet er damit dem menschlichen Geiste eine Resignation zu, zu welcher dieser sich nimmermehr verstehen kann. Der Mensch will Aufschluß gewinnen über diese Fragen. Es geht dem Menschen wider die Natur, annehmen zu sollen, daß er über diese wichtigen Fragen, die sein ganzes Interesse in Anspruch nehmen, zu ewiger Unwissenheit verurteilt sei. Der Sensualismus mutet ihm damit, daß er ihm die gedachten Fragen oder Probleme als unlösbare Rätsel hinstellt, an die er sich nun und nimmermehr heranwagen dürfe, einfach etwas Unmögliches zu.

b) Wenn ferner der Sensualismus auf seinem Standpunkte unlösbare Welträtsel annehmen muß, weil er sich sonst als Doktrin nicht aufrecht erhalten könnte, so ist das doch wahrlich gleichbedeutend mit der Verurteilung seines Standpunktes selbst. Denn wenn ein Standpunkt, auf welchen man sich stellt, von der Art ist, daß man eingestehen muß, es können von diesem Standpunkte aus die wichtigsten Fragen, die in Bezug auf das sichtbare Universum sich aufdrängen, nie und nimmermehr gelöst werden, so muß doch jedermann, der unbefangen urteilt, zu dem Ergebnisse kommen, daß dieser Standpunkt unmöglich der richtige sein könne. Die Proklamation von unlösbaren Welträtseln ist in Wahrheit die Bankrotterklärung der sensualistischen Doktrin.

D. Der Positivismus.

I. Lehrinhalt.

Der Positivismus wurde von dem französischen Philosophen August Comte (1798—1857) begründet;[2]) seine geschichtliche Entwicklung schildert Gruber, S. J.

---

1) Siehe oben Seite 113.

2) In seinem Cours de philosophie (6 Bde.). Sicher ist von ihm der Name; über den sachlichen Urheber vergl. Gruber „August Comte" (Freiburg, Herder, 1889),

1. Der Positivismus kommt mit dem Sensualismus darin überein, daß er die gesamte menschliche Erkenntnis auf den Kreis der Erfahrung beschränkt, unterscheidet sich aber dadurch von dem letzteren, daß er das Übersinnliche, das Transzendente nicht direkt leugnet, sondern es nur dahin gestellt sein läßt. Mag es, so lehrt er, mit dem Transzendenten sich wie immer verhalten, wir wissen nichts davon;[1]) es ist für uns Menschen unerkennbar. „Positivismus" heißt diese Theorie deshalb, weil sie das in der Erfahrung Gegebene als das „Positive" erklärt im Gegensatze zu dem bloß „Fingierten".

Unsere Erkenntnis hat nur die Erfahrungstatsachen, die Erscheinungen in Natur und Geschichte zum Gegenstande. Diese bilden daher auch das ausschließliche Objekt der Philosophie. Sache des Denkens ist es, in den Tatsachen, welche uns in Natur und Geschichte gegenübertreten, das allgemeine Gesetz, das diesen Tatsachen zugrunde liegt, aufzufinden. Die Beobachtung sammelt und prüft die einzelnen Tatsachen; die Induktion dagegen leitet daraus die „allgemeine Tatsache", — das Gesetz ab.

Die positive Philosophie kennt hienach nur Gesetze, nicht Ursachen. Die auf dem Wege der Induktion gefundenen Gesetze sind ihre letzten Erklärungsgründe. Darüber hinaus leugnet die positive Philosophie nichts, behauptet aber auch nichts; denn leugnen oder behaupten hieße erklären, daß man eine Erkenntnis von dem Geleugneten oder Behaupteten besitze. Tatsache ist es, daß uns das Universum erscheint als ein Ganzes, das seine Ursachen in sich selbst hat, Ursachen, die wir Gesetze nennen. Mit deren Erkenntnis haben wir uns zu bescheiden.

Somit verzichtet die positive Philosophie auf die Erforschung des Wesens der Dinge, der ersten Ursachen und der Endursachen, sowie des Absoluten. Es gibt unlösbare Fragen für den menschlichen Geist, das sind die Fragen um das „Warum". Die menschliche Erkenntnis kann niemals weiter kommen, als bis zu dem „Wie" der Erscheinungen, das im Gesetze sich ausspricht.[2])

Das ist also der Standpunkt des Positivismus. Es ist klar, daß keine wesentliche Verschiedenheit zwischen Sensualismus und Positivismus stattfindet. Denn ob behauptet werde, es gebe nichts Transzendentes, oder: wir wissen nicht, und werden ewig nicht wissen, ob es etwas Transzendentes gebe, und sehen von ihm in all unserem Denken vollständig ab: das läuft am Ende auf das Gleiche hinaus.

2. Aber der Positivismus hat auch noch eine andere Seite. Er sucht eine Erklärung zu geben von der Tatsache, daß die positivistische Weltanschauung nicht von Anfang an im Schoße des Menschengeschlechts herrschend gewesen, vielmehr erst in der Gegenwart aufgetreten ist. Bis heute hat das Menschengeschlecht stets an dem Transzendenten festgehalten,

---

Seite 2. Auch Morgott schrieb über den Positivismus im „Katholik", Jahrgang 1873.

1) Sie nennen sich darum in bezug auf das Transzendente auch Agnostiker (Gruber, l. c. Seite 4 ff.).

2) Gruber, l. c. Seite 37—39. Über das incognoscibile bei Littée siehe Gruber „Der Positivismus vom Tode August Comtes 2c." Seite 17.

obgleich ein solches für uns in Wahrheit unerkennbar ist. Wie ist das zu erklären? Diese Frage will der Positivismus beantworten. Und er beantwortet sie dahin, daß er annimmt, die menschliche Erkenntnis könne nur in allmähliger Entwickelung zur Vollkommenheit heranreifen. Diese Entwickelung vollziehe sich aber nicht aufs Geradewohl, sondern sie sei durch ein bestimmtes Gesetz geregelt: — das positivistische Entwickelungsgesetz.[1])

Nach diesem Gesetze sind in der Entwickelung der menschheitlichen Erkenntnis drei Hauptstufen auszuscheiden. Auf der ersten Stufe erklärt die Menschheit die waltenden Erscheinungen aus der Wirksamkeit übernatürlicher persönlicher Agentien (theologische Methode — Theologismus); auf der zweiten erklärt sie selbe aus realisierten Abstraktionen (metaphysische Methode — Metaphysizismus), auf der dritten Stufe endlich erklärt sie selbe aus allgemeinen Tatsachen oder Gesetzen, von denen sie nur die notwendigen Konsequenzen sind (positive Methode — Positivismus).

a) Demnach war das menschliche Geschlecht ursprünglich beherrscht durch den Theologismus.[2]) Die Menschheit fingierte für die natürlichen Erscheinungen wissende und wollende, also persönliche Agentien, um sie daraus zu erklären. Zuerst war dieser Theologismus Fetischismus, d. h. es wurden die in der Erscheinung sich offenbarenden Dinge (Berge, Flüsse, Bäume usw.) selbst als wissende und wollende Agentien — als Götter — betrachtet. Von da erhob sich das Menschengeschlecht zum Polytheismus, indem die Erscheinungen in bestimmte Gruppen ausgeschieden und hinter jede dieser Gruppen ein wissendes und wollendes Agens — ein Gott — fingiert wurde, um sie aus dessen Tätigkeit abzuleiten. Mit der Zeit endlich ließ die Menschheit auch diese Vielheit von Göttern fallen, und setzte durch eine neue Fiktion hinter alle Erscheinungen ein wissendes und wollendes, persönliches Agens, welches deren unmittelbare Ursache sei. Das ist der Monotheismus.

b) Vom Monotheismus schritt dann das Menschengeschlecht (vom 15. Jahrhundert an) fort zur zweiten Vorstufe der wahren Erkenntnis, zum Metaphysizismus. Auf dieser Stufe gibt die Menschheit die Fiktion eines hinter und über den Erscheinungen stehenden, wissenden und wollenden Agens auf, und sucht nun das Agens in der Erscheinung, oder vielmehr in dem erscheinenden Gegenstande selbst. Sie denkt jenes Agens sich jetzt als ein unter der Erscheinung „latentes Wesen", als „Natur", als „Kraft". Im weiteren Fortgange zieht sie dann alle besonderen Wesenheiten, Naturen, Kräfte, in eine allgemeine Wesenheit, Natur oder Kraft, die sich in allen besonderen Erscheinungen in eigentümlicher Weise kundgebe, zusammen. Es operiert also nun die Menschheit mit einer neuen Fiktion, mit der Fiktion realisierter Abstraktionen.

c) Aus diesen metaphysischen Fiktionen ringt sich endlich die Menschheit in der Gegenwart hervor zur Wahrheit, zur wahren Erkenntnis. Und zwar vollzieht sich dieser Prozeß in der „positiven Philosophie", im Positivismus, der mit allen Fiktionen aufräumt, und imperativisch proklamiert: Die Erkenntnis hat sich bloß an das Positive zu halten; wir können nichts weiter erkennen, als die Tatsachen der Erfahrung und durch Induktion deren Gesetze. — Der Theologismus und der Metaphysizismus waren in Kraft des Entwickelungsgesetzes notwendig als Vor- und Übergangsstufen zur

1) Gruber, August Comte, Seite 40.
2) Gruber, l. c. Seite 57 ff.



vollkommenen Erkenntnis; jetzt aber ist ihre Zeit unwiderruflich vorüber, und sie haben von nun an nur mehr geschichtliches Interesse. Von nun an gilt nur mehr die Tatsache, und das daraus induzierte Gesetz Des Wahnes, als müßten die Tatsachen nach höheren, transzendenten Prinzipien beurteilt werden, oder als dienten die Tatsachen höheren transzendenten Zwecken, muß die Menschheit sich fortan entschlagen. Von solch Transzendentem wissen wir nichts.

3. Dieser Positivismus hat nicht bloß in Frankreich große Verbreitung gefunden, sondern er hat sich auch nach England hinübergepflanzt. Whewel, Spencer, † 1904, John Stuart Mill, † 1873, Tyndall, † 1893 und viele andere stehen auf positivistischem Boden. Allen gilt das Transzendente als absolut unerkennbar. „Der menschliche Geist," sagt Tyndall, „läßt sich mit einem musikalischen Instrumente vergleichen, das eine gewisse Reihe von Tönen umfaßt, jenseits welcher nach beiden Seiten hin eine Unendlichkeit des Schweigens liegt. Über die Erscheinungen von Materie und Kraft hinaus liegt ungelöst das eigentliche große Geheimnis des Universums, und bleibt für unsere Geisteskräfte auch unlösbar. Dieses unbekannte Gebiet mögen Religion, Poesie und Gefühl mit ihren Fiktionen bevölkern; eine Erkenntnis hievon ist unmöglich." Auch in Deutschland endlich hat der Positivismus Anhänger gefunden. Die Theorie der „Welträtsel", von der wir oben gesprochen, ist doch im Grunde nichts anderes, als eine eigentümliche Kopie der positivistischen Weltanschauung.

II. **Kritik dieser Doktrin.** Es läßt sich nun aber dieser Positivismus ebenso wenig wissenschaftlich aufrecht erhalten, wie der Sensualismus. Es sprechen gegen ihn folgende Gründe:

1. Der Positivismus verweist die menschliche Erkenntnis einzig auf die erfahrungsmäßigen Tatsachen und deren Gesetze. Er verbietet aber, nach den wirkenden und Endursachen der Erscheinungen zu forschen, weil wir davon doch nichts wissen könnten. Aber dieses Verbot ist widervernünftig. Von Natur aus liegt der menschlichen Vernunft das Forschen nach den Ursachen (wirkenden und Finalursachen) der Erscheinungen eben so nahe, wie das Forschen nach deren Gesetzen; ja es liegt ihr ersteres sogar noch näher, als letzteres. Die Vernunft besitzt das Kausalitätsprinzip, und dieses ermöglicht ihr nicht bloß das Aufsteigen von den Wirkungen zur Ursache, sondern es wirkt in ihr auch gleichsam als treibende Kraft, indem es sie dazu sollizitiert, nicht bei den Wirkungen stehen zu bleiben, sondern zu deren Ursachen vorzudringen. Und zwar wirkt dieser Impuls im Menschen schon viel früher, als der Impuls, der ihn zur Erforschung der Gesetze der Erscheinungen sollizitiert. Der Mensch frägt früher um die Ursachen der Erscheinungen, als um deren Gesetze. Die Frage um das „Warum" wird früher gestellt, als die Frage um das „Wie". Mit seinem Verbote, nach den Ursachen der Dinge zu forschen, setzt sich also der Positivismus in direkten Widerspruch mit der natürlichen Verfassung unserer Vernunft.

2. Die Vernunft, heißt es weiter, weiß nichts vom Absoluten, weiß überhaupt nichts von einem Transzendenten. Aber wie können denn dann die Positivisten vom Absoluten, vom Transzendenten überhaupt sprechen, wenn sie nichts davon wissen? Etwas, was mir gänzlich unbekannt ist, kann ich ja auch nicht zum Gegenstande einer Aussage machen. Gerade dadurch, daß die Positivisten sagen, wir wüßten nichts vom Absoluten oder vom Transzendenten, beweisen sie, daß sie einen Begriff davon



haben, daß ihnen ganz wohl bekannt ist, was unter dem Absoluten und Transzendenten zu verstehen sei. Wenn der Sensualismus sagt, was wir uns unter Transzendentem denken oder vorstellen, habe keine Existenz, so ist das noch eher verständlich, als wenn der Positivismus vom Absoluten und Transzendenten spricht, und dann doch behauptet, wir wüßten absolut gar nichts davon.

3. Aber, sagt der Positivismus, das Absolute und Transzendente, wie es im Bewußtsein des Einzelnen und des gesamten Menschengeschlechtes auftritt, beruht nur auf einer Fiktion. Die Menschen fingieren nur einen Gott. Aber das ist völlig unwahr. Wo eine Fiktion ist, da muß Phantasie oder Willkür im Spiele sein; denn diese und nur diese „fingiert". Nun aber hat Phantasie oder Willkür mit der Entstehung des Gottesbegriffes absolut nichts zu schaffen. Wir kommen zum Gottesbegriffe dadurch, daß wir von den endlichen, zufälligen Dingen auf der Grundlage des Kausalitätsprinzips auf eine über ihnen stehende absolute Ursache schließen, von welcher sie ihre Existenz ableiten. Die Schlußfolgerung beruht aber auf einer Tätigkeit der diskursiven Vernunft; Phantasie oder Willkür ist dabei in keiner Weise beteiligt. Wir „fingieren" hier nichts, wir erschließen etwas. Der Gottesbegriff kann daher unmöglich als eine bloße Fiktion betrachtet werden; er ist vielmehr ein „Begriff" im strengen Sinne dieses Wortes, den wir durch ganz nüchterne, phantasielose Schlußfolgerung gewinnen.

4. Das Gleiche gilt von dem Begriffe der Menschenseele. Wir fingieren hier gleichfalls nicht mit unserer Phantasie ein immaterielles Wesen in uns hinein. Es wäre ja überhaupt gar nicht abzusehen, wie denn ein geistiges Wesen durch unsere Phantasie sollte fingiert werden können. Wir schließen aus den psychischen Tätigkeiten, deren wir uns bewußt sind, auf ein geistiges Prinzip in uns, aus welchem diese Tätigkeiten ihren Ursprung nehmen. Hiebei verfahren wir wieder nicht willkürlich oder fingierend, sondern streng sachlich. Also die Annahme einer Fiktion, auf welcher das Übersinnliche und Transzendente in unserer Erkenntnis beruhen soll, ist selbst eine Fiktion, die aller vernünftigen Begründung entbehrt.

5. Wir haben im bisherigen bloß auf die allgemeinen Grundlehren des Positivismus reflektiert. Gehen wir nun speziell auf das positivistische Entwickelungsgesetz ein! Der Theologismus heißt es da, war die erste Stufe der Entwickelung der Menschheit zur wahren Erkenntnis. Er war zuerst Fetischismus, ging dann in den Polytheismus über, und erhob sich endlich zum Monotheismus. Dann folgte die zweite Stufe, der Metaphysizismus, der endlich in der Gegenwart dem Positivismus das Feld räumen muß. Dagegen ist nun folgendes zu bemerken:

a) Die angenommene Reihenfolge in den Stufen der menschheitlichen Erkenntnis findet in der Geschichte durchaus keine Bestätigung. Denn abgesehen davon, daß der Monotheismus der Juden älter ist, als der Polytheismus und der Fetischismus bei den heidnischen Völkern, fördern die neueren geschichtlichen und archäologischen Forschungen von Tag zu Tag mehrere Beweise dafür zu Tage, daß nicht der Fetischismus, sondern der Monotheismus an der Wiege des Menschengeschlechtes gestanden sei, d. h. daß die religiösen Anschauungen nicht bloß bei den Juden und deren Stammeltern, sondern auch bei den verschiedenen heidnischen Völkern ursprünglich einen monotheistischen Charakter gehabt haben, und der Polytheismus und Fetischismus erst nachträglich in der Geschichte des Menschengeschlechtes aufgetreten seien. Die Entwickelung in der menschheitlichen Erkenntnis hat also tatsächlich nicht den Weg genommen, den das positivistische Entwickelungsgesetz vorschreibt. Ihr Gang ist vielmehr der umgekehrte gewesen. Das positivistische Entwickelungsgesetz erscheint somit von diesem Gesichtspunkte aus als eine leere Fiktion.

b) Dann aber — und das ist die Hauptsache — kann das positivistische Ent-

wickelungsgesetz deshalb nicht auf Wahrheit Anspruch machen, weil es den Irrtum, die falsche, fiktive Erkenntnis zur notwendigen und wesentlichen Vorstufe der wahren Erkenntnis macht. Das kann nimmermehr zugegeben werden. Der Irrtum kann indirekt und per accidens die Erkenntnis der Wahrheit fördern, indem dadurch, daß der Irrtum als gegeben vorliegt, der menschliche Geist darauf aufmerksam gemacht wird, daß er die Wege, welche zum Irrtum geführt, vermeide nnd außerdem im Interesse der Widerlegung des Irrtums zu immer tieferem Eindringen in die Wahrheit sollizitiert wird. Aber nimmermehr kann man sagen, die Menschheit habe naturgemäß alle Phasen unwahrer, irrtümlicher Fiktion durchlaufen müssen, um endlich in der positivistischen Philosophie zur wahren Erkenntnis sich herauszuringen.

c) Die menschliche Vernunft ist nämlich von Natur aus auf die Wahrheit angelegt; unser Denken ist von Natur aus durch ganz bestimmte Gesetze — die Denkgesetze — normiert; an diese muß sich die Vernunft in ihrem Denken halten, und wenn sie sich an selbe hält, dann gelangt sie direkt zur Erkenntnis der Wahrheit, ohne erst alle Mittelstufen unwahrer und fiktiver Erkenntnis durchschreiten zu müssen. Man müßte die ganze Logik leugnen, wenn man an dem fatalistischen Entwicklungsgesetze der positivistischen Doktrin festhalten wollte. Die Logik ist ja nichts anderes, als die Anweisung, richtig zu denken. d. h. so zu denken, daß wir die Wahrheit erkennen. Wenn also die Vernunft Jahrtausende im Irrtum sich fortbewegen muß, um endlich nach langem Umherschweifen zur wahren Erkenntnis durchzudringen, so kann von einer Logik, von Gesetzen, die beobachtet werden müssen, um die Wahrheit zu erkennen, und deren Beobachtung diese Wahrheit direkt zur Folge hat, absolut nicht mehr die Rede sein. Der Irrtum kann somit für die menschliche Erkenntnis nie etwas Wesentliches — eine wesentliche Durchgangsstufe zur Wahrheit — sein.

6. Sehen wir jedoch von dem positivistischen Entwickelungsgesetze ab, und betrachten wir die positivistische Erkenntnistheorie vom Gesichtspunkte ihrer Konsequenzen aus. Der Positivismus muß, wenn er auf die verschiedenen Gebiete des Wissens angewendet wird, notwendig eine atheistisch-materialistische Weltanschauung zur Folge haben. Denn:

a) Wenn wir von Gott absolut nichts wissen können, wenn der Gottesbegriff, insofern in ihm Gott als absolutes, supramundanes Wesen gedacht wird, eine reine Fiktion ist, dann folgt daraus mit logischer Notwendigkeit, daß der Gottesbegriff auch nicht maßgebend sein könne für irgend eine Wissenschaft, ja daß es geradezu ein ungeheuerer Verstoß gegen das Wesen und die Aufgabe einer Wissenschaft wäre, wenn in ihr auch nur irgendwie der Gottesidee Rechnung getragen würde. Jede Wissenschaft also, mag sie von was immer für einer Art sein, auch die Moral und Soziologie, müßte ohne Gott, somit vom atheistischen Standpunkte aus konstruiert werden. Für alle Wissenschaften ohne Ausnahme wäre der Atheismus und nur der Atheismus maßgebend.

b) Wenn wir ferner von einem geistigen Prinzip im Menschen, von einer Seele als von einem immateriellen, geistigen Wesen nichts wissen und nichts wissen können, weil es als etwas Übersinnliches über die Erfahrung hinausliegt: dann folgt daraus wiederum mit logischer Notwendigkeit, daß wir auch in der Psychologie ein solches geistiges Prinzip nicht in Rechnung bringen dürfen, daß also die gesamte Psychologie ohne (geistige) Seele, somit vom antispiritualistischen, d. i. vom materialistischen Standpunkte aus konstruiert werden müsse. Also überall nichts als Atheismus und Materialismus!

c) Der Positivismus gesteht denn auch diese Konsequenz tatsächlich zu. In der

Psychologie bekennt er sich zur Gall'schen Schädellehre[1]), und gibt ihr eine durchaus materialistische Fassung. In der Moral wissen die Positivisten nichts von einer höheren, überzeitlichen Bestimmung des Menschen, nichts von einem höheren, göttlichen Gesetze, wodurch das menschliche Handeln normiert würde, nichts von einer sittlichen Vergeltung in einem jenseitigen Leben. Das Ziel der Moral ist nach ihrer Ansicht nur die Durchführung der Humanität, der allgemeinen Menschenliebe, das „Vivre pour autrui", das Opfer der individuellen Persönlichkeit an das Kollektivwesen der Menschheit[2]).

7. Völlig ins Unfaßbare aber verliert sich der Positivismus, wenn er seine erkenntnistheoretischen Grundsätze auf die Religion anwendet. Er proklamiert hier geradezu eine atheistische Religion. An die Stelle des überweltlichen, persönlichen Gottes, von dem wir ja nichts wissen, tritt hier die Menschheit, l'humanité, das Grand-être. Da aber die Menschheit in der hervorragendsten Weise repräsentiert ist in den großen Männern (Grands-hommes), welche jeweilig in der Geschichte der Menschheit aufgetreten sind und auf das Wohl und Wehe der letzteren bestimmend eingewirkt haben, so sind diese großen Männer es, welche zunächst und in concreto der Gegenstand des religiösen Kultus sind. In diesen wird die Menschheit angebetet. Der religiöse Kultus besteht sonach in der Anbetung der „großen Männer", in dem „Kultus des Genies". Es sind die Toten, heißt es, die einst unsere und der Menschheit Wohltäter waren und in ihren Werken noch sind, die Anspruch haben auf unsere Dankbarkeit und Anbetung, und der Kultus der positiven Religion weiht sie ihnen.[3]) Niemand kann leugnen, daß diese Auffassung der Religion aus den positivistischen Grundsätzen naturgemäß sich ergibt; aber niemand wird auch leugnen, daß diese Religionsauffassung zu dem Absurdesten gehört, was je der menschliche Geist, nachdem er einmal auf Abwege geraten, ausgeklügelt hat. Eine Anbetung von toten Menschen, von denen gar nichts mehr überlebend ist, — von einer Unsterblichkeit der Seele wissen wir ja absolut nichts — das ist eine Zumutung an die menschliche Vernunft, so exorbitant, daß es kaum möglich ist, sie noch zu überbieten.

Wir sehen also: Der Positivismus ist für jeden unmöglich, der nicht einen atheistisch-materialistischen Standpunkt einnimmt. Nun läßt sich dieser Standpunkt mit Leichtigkeit als unhaltbar dartun. Folglich muß auch der Positivismus mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden.

Der Mensch findet in der Gotteserkenntnis das höchste Ziel all seiner Vernunfttätigkeit. Wer ihm diese raubt, wer ihn hier zu ewiger Unwissenheit verurteilt, der geht ihm ans Leben. Darum wird der Positivismus, obgleich er sich als Zukunftsphilosophie proklamiert, doch nimmermehr dauernd die Geister fesseln können. Es hat alles sein Maß und seine Grenze, auch der Irrtum, und wenn er diese Grenze überschreitet, dann setzt er sich eben dadurch außer Stand, die menschliche Vernunft auf die Dauer auch nur zu berücken.

---

1) Von dieser wird in der Metaphysik gehandelt werden. Vergl. Gruber, August Comte, Seite 51.

2) Vgl. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bd., S. 496. Gruber, l. c., Seite 109.

3) Ebds. S. 496 f. Gruber, l. c., Seite 101 ff.

Drittes Kapitel.

Der intellektuelle Instinkt und das höchste Kriterium.

Verschiedene Philosophen haben an der Vernunft und ihrer Einsicht verzweifelnd auf einen blinden Instinkt als höchstes Kriterium hingewiesen. Angebahnt hat diese Richtung Reid; ihm folgten andere in den verschiedenen Ländern Europas.

I. Der *common sense* des Thomas Reid. Thomas Reid (1710 bis 1796) wurde im Kampfe gegen Hume Schöpfer der „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" (common sense) und Haupt einer schottischen Schule, zu der insbesondere James Beattie (1735 — 1803) und James Oswald, † 1793, Dugald Stewart, † 1828 usw. gehören.

„Der common sense ist der gesunde Menschenverstand, insofern und insoweit ihm seiner Natur nach und vor aller Reflexion gewisse Prinzipien als Prinzipien seines Wesens in der Form von Urteilen immanent sind. Insofern wir diesen Prinzipien unsere Zustimmung geben müssen, ohne uns ihrer Begründung bewußt zu werden, nennen wir ihn einen intellektuellen Instinkt."[1]) Unsere Seele ist demnach nicht ursprünglich eine tabula rasa, sondern sie ist mit Urteilen, Axiomen, wenigstens virtuell, angefüllt. Gelegentlich einer Sensation entsteht z. B. in uns die Vorstellung von einem außer uns existierenden Dinge und zugleich der Glaube an dessen Existenz. Dieser Glaube ist eine „natürliche Eingabe" (natural suggestion).[2]) Zunächst ist in uns das Urteil vorhanden: „es gibt eine Außenwelt", dieses findet dann gelegentlich Anwendung.

Derartige ursprüngliche Urteile oder Axiome, auf welchen alle Gewißheit beruht, gibt es nach Reid zwölf.[3]) Sie sind das oberste Kriterium aller Wahrheit. Jede Erkenntnis ist wahr, falls sie mit diesen Grundgesetzen unserer vernünftigen Natur übereinstimmt.

(Widerlegung.) Frägt uns jemand: „woher weißt du, daß dieses Ding existiert?" so antworten wir: „vom Ding selbst, weil ich es sehe; das Ding selbst sagt es mir." Reid würde sagen: „Ich weiß es vom Urteilsakt, den meine Natur mich fällen heißt." Wir sagen: „meiner Existenz bin ich sicher, weil mein Ich sich mir offenbart;" Reid würde sagen: weil ich das Urteil fällen muß: „das denkende Subjekt existiert." Nach Reid wird darum das Descartes'sche cogito ergo sum ein wirklicher Syllogismus. Dugald Stewart hebt dies ausdrücklich hervor. Die Wirksamkeit des Gewußten auf den Wissenden, sowie die Beschaffenheit des einzelnen Wissensaktes sind für den Nachweis der Objektivität des letzteren gleichgiltig; entscheidend ist nur das von unserer Natur geforderte allgemeine Urteil: „es

1) Kappes, „Der common sense", 1890, pag. 40.
2) Kappes, S. 19.
3) Aufgezählt bei Kappes, S. 28.

gibt eine Außenwelt, es gibt ein Ich". Der Boden jeder Objektivität ist damit verlassen. Der Skeptizismus kann aber so gewiß nicht überwunden werden. Allenfalls müßte man sich auf Gott berufen. Aber existiert er? Nach Reid könnte, falls wirklich der common sense höchstes Kriterium sein soll, nur durch eine petitio principii aus Gott die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnis dargetan werden.

Der Glaube des Common sense steht im Gegensatz zur Erkenntnis. Was verstehen wir unter Erkenntnis? Erkenntnis ist Behauptung eines Objektes nach Selbstoffenbarung desselben an unsere Erkenntniskraft, mag diese Selbstoffenbarung des Objektes unmittelbar oder mittelbar geschehen sein. Ist das Objekt ein Urteil (judic. objectivum) und wird ihm zugestimmt, insofern der Grund, welcher Subjekt und Prädikat verknüpft, sich offenbart, so sagen wir statt Erkenntnis näher Einsicht. Wer demnach den Glauben des common sense zum obersten Kriterium macht, der leugnet schlankweg alle Möglichkeit des Erkennens, des Einsehens. An Stelle von Erkenntnis und Einsicht tritt ein blinder psychologischer Drang zu behaupten, was nicht gesehen wird und sich uns nicht offenbart.

Es ist übrigens auch gegen alles Bewußtsein, daß wir zur Erkenntnis und Gewißheit einer Außenwelt durch Berufung auf allgemeine Sätze kommen. Umgekehrt zur sicheren Erkenntnis des allgemeinen Satzes mit bestimmtem Inhalt kommen wir nur unter Voraussetzung der Sicherheit des einzelnen Erkenntnisaktes. Reid sagt: „Jede Empfindung verrät ein empfundenes Objekt." Nach Reid nicht deshalb, weil die Empfindung eine Ursache voraussetzt, sondern weil sie auf ein Objekt terminiert. Sehen wir dieser Behauptung ins Auge, so finden wir: a) wenn die Empfindung ihrer Natur nach nur subjektiven Ursprung hat, so verrät sie freilich auch ein Objekt, aber nur ein gesetztes, nicht ein rezipiertes und darum reales. b) Was man gegen den Realismus hie und da einwendet, trifft Reid vollständig. Wie soll Traum und Wirklichkeit unterschieden werden? c) Wie kommen wir zu dem Satz: jede Empfindung verrät ein existierendes Objekt, wenn wir nicht bei den einzelnen Wahrnehmungsakten überzeugt sind, ihr Objekt muß existieren? Der Empfindungsakt im allgemeinen muß nicht mehr objektiv sein, als der einzelne; er kann im allgemeinen ebenso Delirium sein, wie im einzelnen. d) Auch wenn wir die Objektivität des Empfindungsaktes durch das Kausalitätsgesetz ableiten, ist die Verlässigkeit des einzelnen Wahrnehmungsaktes früher als das Axiom: „Jede Empfindung verrät ein Objekt." Früher muß nur das Kausalitätsgesetz sein, nicht aber dieser Satz.

Selbstredend darf Reids common sense nicht mit dem als ein Kriterium der Wahrheit nachgewiesenen *sensus naturae communis* verwechselt werden. Letzterer bezieht sich nur auf mittelbare, reine Vernunftwahrheiten, die ein menschenwürdiges, sittliches Leben unmittelbar bedingen. Daß übrigens auch

dieser nicht absolut höchstes Kriterium ist, ergibt sich aus seiner Einschränkung auf ganz wenig Wahrheiten. —

Reids Anschauungen haben auch außerhalb Großbritanniens Eingang gefunden. Jouffroy, † 1842, hat seine Werke ins Französische übersetzt und Royer Collard (1763—1843) hat deren Inhalt bekannt gemacht und Anhänger geworben.

II. Jacobi. In Deutschland hat der Reidianismus als Gefühlsphilosophie sich verbreitet. Ihr Hauptvertreter ist Jacobi, geboren 1743, gestorben 1819 als pensionierter Präsident der Akademie der Wissenschaften zu München.

Nach Jacobi erfassen wir sowohl die Existenz des Sinnlichen, wie die Existenz des Übersinnlichen vermittels des Glaubens. Denn, daß es Dinge gibt, die uns affizieren, lasse sich nicht beweisen. Ebenso könne die Existenz Gottes nicht bewiesen werden. Ja die Existenz Gottes beweisen wollen ist ein innerer Widerspruch; denn beweisen heißt einen Grund angeben; von Gott aber einen Grund angeben wollen, heißt ihn zum Bedingten machen wollen. Jacobi vergißt dabei freilich, daß es Real- und Erkenntnisgründe gibt und daß letztere reale Effekte darstellen. Hingegen ist Jacobi nicht einverstanden, daß der Glaube an das nicht Demonstrierbare bloßer Bedürfnisglaube, bloßes Fürwahrhalten in praktischer Absicht sein soll, wie Kant wollte. Glaube ist vielmehr „das vom praktischen Bedürfnis unabhängige, rein theoretische Annehmen ohne nachweisbare Gründe." [1]) Andere Ausdrücke für „Glauben" sind: Erleben, Erfahren, Gefühl, mitunter Empfindung, Sinn, zuletzt in der Regel Vernunft. Namentlich werden die Ausdrücke Glauben und Vernunft auf die unmittelbare Erkenntnis des Übersinnlichen angewendet. Vernunft ist das Vermögen, Übersinnliches unmittelbar zu erfassen und zu vernehmen.

1. Beziehen wir Jacobis Glauben auf unsere gewöhnliche Einteilung der Seelenkräfte in Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, so entsteht die Frage, welchen von beiden gehört der Glaube an. Jacobi hätte wohl selbst darauf keine Antwort geben können; er sagt: „Gott ist dem Menschen gegenwärtig durch das Herz", — „Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es". Er unterscheidet Wahrheit des Herzens und Wahrheit des Verstandes. Die Wahrheit des Herzens leuchte zwar verheißend aufwärts, lasse aber bestimmtes Erkennen, bestimmte Gestalten vermissen. Auch Gemüt wird der Sitz des Glaubens genannt. Wenn man diese Stellen vergleicht, so muß es wohl der Wille sein und sein Unbefriedigtsein am Endlichen, sein darin sich kundgebendes Sehnen nach Unendlichem, was Jacobi Glauben an Gott nennt. Ähnlich hat wohl auch der Glaube an die Existenz der sinnlichen

---

1) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1896⁴, pag. 397.



Dinge seinen Sitz im Gemüt; er ist das affektive Zustimmen zur Existenz dessen, was die Sinne wahrnehmen. Es liegt demselben wohl der Gedanke unter: ich kann keinen Grund für die Existenz der sinnlichen Dinge finden und angeben, folglich behaupte ich sie ohne Einsicht, von meiner Natur dazu getrieben. Behaupten ohne Einsicht und doch genötigtes Behaupten ist aber ein Akt, der nicht aus dem Intellekt, sondern nur dem Willen entspringen kann. Wenn man von Gott spricht, so muß ich seiner Existenz zustimmen, ich weiß nicht warum. Wenn ich sinnliche Dinge wahrnehme, so muß ich deren Existenz behaupten, ich weiß nicht warum. Jacobi selbst sagt: „Die oberste Quelle alles Fürwahrhaltens ist ein unmittelbares Vertrauen zu den Aussprüchen unseres Bewußtseins." Vertrauen ist ein Akt des Willens.

Jacobi geht in seiner Anschauung von ganz falschen Grundsätzen aus. 1. Er sagt: „alles Wissen ist bloß Bilderwissen, welches mit leeren Einbildungsformen Abgötterei treibt und die Gestalten zur Sache macht; das an sich Wahre kann nicht gewußt, sondern nur durch einen natürlichen Glauben ergriffen werden." Offenbar wird hier Erkenntnismittel, die Vorstellung, und das erkannte Objekt verwechselt. Wer unsere Erkenntnis auf die Bilder bezieht, der baut nicht eine Brücke zur Außenwelt, sondern reißt die bestehende nieder. Der Glaube kann sie nicht ersetzen.

2. Jacobi verwechselt undemonstrierbares und grundloses Wissen oder Erkennen. Wir haben ein unmittelbares Erkennen, z. B. die äußere Sinneserkenntnis, aber dabei stimmen wir der Existenz der Dinge nicht grundlos und zwar auch vor aller Reflexion nicht grundlos zu. Wir erkennen die Dinge selbst als solche, die uns als existierende zum Zugeständnis ihrer Existenz nötigen.

3. Einen Affekt zum höchsten Kriterium machen ist in sich unmöglich und hat die ungeheuerlichsten Konsequenzen.

a) Es ist in sich unmöglich. Jedem Affekt muß eine Erkenntnis vorausgehen. Ehe ich einem Urteil aus Affekt zustimme, muß mir Subjekt und Prädikat bekannt sein und selbst die Kopula, letztere wenigstens problematisch. Wenn nun diese Begriffe nicht richtig gebildet sind, dann führt die Nötigung der Zustimmung zum Irrtum. Die Nötigung zur Zustimmung hängt in ihrer Wahrhaftigkeit von der vorausgehenden Richtigkeit der Begriffe ab. Höchste Ursache der Übereinstimmung von Behauptung und Behaupteten kann demnach die subjektive Nötigung auf keinen Fall sein. — Sie könnte höchstens ein Zeichen des Vorhandenseins der richtigen Begriffe für uns sein, insofern außerdem diese Nötigung nicht einträte. Aber warum würde sie nicht eintreten? Die Richtigkeit oder Falschheit der Begriffe dürfte nicht Ursache sein, sonst müßte sie erst erkannt sein. Es müßte also irgend eine wunderbare Einwirkung Gottes den Akt der genötigten Zustimmung hervorbringen. Damit kämen wir zum Okkasionalismus, zur Annahme ständiger übernatürlicher Wunder.

b) Der Affekt ist wandelbar, namentlich wenn er nicht Folge der Einsicht ist, Folge eines movens immobile, einer notwendigen Wahrheit. Als oberstes Kriterium müßte aber der Affekt absolut unabhängig sein und er, der Wandelbare, sollte die unwandelbare Wahrheit schaffen.

4. Es ist allerdings richtig, daß der Affekt sehr häufig unsere Behauptungen beeinflußt. Aber beim Nachweis ihrer Richtigkeit werden wir uns nicht auf den Affekt berufen, sondern werden nach Gründen suchen, die dem Affekt vorausgehen. Wir werden geradezu negieren, daß der Affekt uns zur Behauptung bestimmt hat.

Der Glaube ist immer ein Akt des Intellektes, befohlen vom Willen. Aber in diesem Fall geht dem Befehl des Willens an den Verstand eine andere Verstandeserkenntnis voraus.

Häufig fällen wir durchaus sichere Urteile, scheinbar ohne alle Einsicht und darum veranlaßt durch den Willen. Allein auf diese Tatsache kann sich Jacobi nicht stützen. Denn eine genauere Analyse des Bewußtseins zeigt, daß doch eine Erkenntnis, wenigstens eine habituelle, vorhanden ist: das Bewußtsein, daß Gründe faktisch vorhanden sind, wenn uns dieselben auch nicht oder nicht mehr bekannt sind. —

III. Balmes. In Spanien machte Balmes (1810—1848) an den common sense große Konzessionen. In seinem Werke „Fundamente der Philosophie“ [1]) definiert er den sensus communis. Er sei „ein Gesetz unseres Geistes, das dem Scheine nach verschieden ist, je nachdem die Fälle verschieden sind, in denen es Anwendung findet, das aber in Wirklichkeit und trotz seiner Modifikationen ein einziges und stets dasselbe ist. Es besteht in einer natürlichen Hinneigung unseres Geistes, seine Zustimmung gewissen Wahrheiten zu geben, die weder durch das Bewußtsein bestätigt noch durch die Vernunft bewiesen werden, und welche alle Menschen nötig haben, um die Bedürfnisse des sinnlichen, intellektuellen und moralischen Lebens zu befriedigen.“ Diese Definition des sensus naturae communis unterscheidet sich in zwei Punkten von der unsrigen: a) Es ist falsch, daß die Wahrheiten des sensus communis nicht durch die Vernunft bewiesen werden. b) es ist falsch, daß sich diese Wahrheiten auch auf das sinnliche Leben beziehen.

Balmes zählt folgende Gegenstände des sensus naturae communis auf: 1. Die unmittelbaren Verstandeswahrheiten. [2]) 2. Mittelbare Verstandessätze, die mit den ersteren klar verknüpft sind. 3. Die Objektivität beider Arten von Sätzen, die sich nicht direkt und a priori beweisen lasse. 4. Die moralischen Prinzipien. 5. Die Objektivität der äußeren Sensation. [3]) 6. Der Glaube an die menschliche Autorität. 7. Der Glaube

1) Bd. 1, Kap. 32, Übersetzung von Lorinser, 1. Bd., 1855, Seite 260, n. 317.
2) l. c., Seite 261, n. 318.
3) l. c., Seite 263, n. 322.



an gewisse andere Sätze, z. B. daß es unmöglich ist, eine Seite aus Virgil zu bilden durch zufälliges Hinwerfen einer Hand voll Drucklettern.

Wir sehen, auch Balmes dehnt den sensus naturae communis viel zu weit aus. Allerdings gibt er Merkmale an, um zu zeigen, wann er nicht irrt oder vielmehr wirklicher sensus naturae communis ist. Er sagt [1]: „Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes kann die Prüfung der Vernunft aushalten." Aber dann muß ich ja erst die Vernunftprüfung vornehmen, um nur zu wissen, ob ich eine Wahrheit des sensus communis besitze; freilich braucht dabei nur soviel herauszukommen, daß die Vernunft nichts gegen die betreffende Wahrheit einzuwenden vermag. Aber immerhin steht soviel fest, a) die Vernunftprüfung ist zuvor notwendig; b) fällt sie so aus, daß die Vernunft die betreffende Wahrheit nachweist, so habe ich keinen sensus naturae communis mehr notwendig; c) fällt sie so aus, daß die Vernunft nichts Überzeugendes dagegen zu sagen vermag, wenn ihr auch die positiven Gründe fehlen, so ist, die anderen Merkmale vorausgesetzt, allerdings eine veritas sensus naturae communis gegeben. Allein auch gegen diese erhebt sich das schwerste Bedenken. Erstlich müssen wir aus den nun oft besprochenen Gründen negieren, daß wir je einmal eine Wahrheit ohne Einsicht mit Sicherheit annehmen können. Dann kann hiebei von einem obersten Kriterium in keiner Weise mehr die Rede sein.

Viertes Kapitel.

Descartes' *idea clara et distincta.*

Descartes lehrt vom obersten Kriterium der Wahrheit: „Mir scheint, ich kann als allgemeine Regel aufstellen: all das ist wahr, was ich sehr klar und deutlich mit dem Verstand auffasse." [2])

Klarheit und Deutlichkeit können Eigenschaften meines Auffassens sein, vom Auffassen selbst hervorgebracht; sie können auch Eigenschaften des Auffassens sein, hervorgebracht vom Objekt und darum virtuell in diesem vorhanden. Was meint Descartes? Die obige Regel läßt an sich beide Auslegungen zu. Allein Descartes kann nur die subjektiv oder aus unserer Natur erzeugte Klarheit und Deutlichkeit meinen; denn er sagt ja: „es kam mir bei, daß mir Gott vielleicht eine solche „Natur" habe verleihen können, daß ich auch in betreff dessen getäuscht werde, was mir am allergewissesten erschien."

Nach dieser Stelle ist nächste Ursache der Klarheit und Deutlichkeit unsere Natur, letzte Ursache ist Gott, der Hervorbringer unserer Natur. Nur aus diesem Grunde stützt Descartes, freilich inkonsequent genug, sein oberstes Kriterium wieder auf Gottes Existenz und Wahrhaftigkeit. „Selbst jene von mir aufgestellte Regel, daß alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr sei, ist nur zuverlässig, weil Gott ist oder besteht und weil er ein vollkommenes Wesen ist und weil alles in uns von ihm kommt. Hieraus folgt, daß unsere Vorstellungen oder Begriffe als wirkliche

---

1) l. c. S. 267, n. 329.

2) Proinde jam videor pro regula generali posse statuere: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Meditatio tertia. Güttler, Descartes' Meditationes, 1901, pag. 94.

Dinge,[1]) die, soweit sie klar und deutlich sind, von Gott kommen, wahr sein müssen." Ideen sind also wirkliche Dinge und soweit sie klar und deutlich sind, sind sie von Gott.

Das nötigt zu folgenden Schlüssen: a) „Vorstellungen oder Begriffe", von welchen Descartes redet, sind nicht die außer uns existierenden Dinge; denn es heißt, Gott bringt die klaren und deutlichen Ideen in uns hervor. b) Diese Vorstellungen (Ideen) sind nicht Phantasiebilder, sondern finden sich im Intellekt.[2]) c) Die Idee ist nicht der Denkakt entitativ genommen, auch nicht der objektive Begriff als Erzeugnis des Gegenstandes, sondern der Denkakt repräsentativ oder objektiv genommen, oder noch besser der objektive Begriff, aber als Produkt der Denkkraft.

In der dritten Meditation verbreitet sich Descartes darüber ausführlich. Man müsse unterscheiden zwischen den Ideen, insofern sie bloße Modi des Denkens, Akzidentien des Intellektes sind und insofern sie repräsentativen Wert haben. In ersterer Rücksicht besteht zwischen den Ideen Gleichheit, sie sind eben alle Akzidentien, auch wenn sie Substanzen und selbst die unendliche Substanz vorstellen. Dagegen unterscheiden sie sich sehr, falls sie repräsentativ genommen werden. Handelt man vom verschiedenen Ursprung der Ideen, um daraus ihre Objektivität abzuleiten, so kommt die Idee nur repräsentativ genommen in betracht; denn entitativ genommen, haben alle den gleichen Ursprung.[3])

Daß die Idee objektiv zu nehmen ist, folgt auch aus anderen Bemerkungen. Descartes unterscheidet ideae innatae, adventitiae und factae. Zu den eingeborenen Ideen gehört z. B. die Gottesidee, die Idee „Dreieck".[4]) Descartes bemerkt nun, aus den ideae *factae* könne man nicht auf die Existenz dessen schließen, was man, die Idee bildend, gesetzt habe; hingegen könne aus der Idee Gottes seine Existenz gefolgert werden und aus der Idee „Dreieck", daß es zwei Rechte habe.[5]) Die Existenz ist eine nota des Begriffes Gottes, ebenso die Konstituierung von zwei Rechten eine nota des Begriffs Dreiecks, nämlich des objektiven Begriffes: denn nur er schließt notae ein. — Die Idee ist nach Descartes der objektive Begriff, aber sie ist zunächst nur Begriff; denn d) nach Descartes geht unser Urteilen unmittelbar nicht auf Dinge, sondern auf Ideen. „Über das, was außerhalb von uns ist, können wir bloß mittels der Ideen urteilen. Darum hüte ich mich wohl, meine Urteile unmittelbar auf Dinge zu beziehen.[6]) Aber ich glaube auch, daß all das, was sich in den Ideen findet, notwendig in den Dingen ist."

---

1) Nos idées ou notions, étant des choses réelles. Discours de la méthode, IV, 7.

2) Nicht images qui sont depeintes en la fantaisie, sondern tout ce qui est dans notre esprit. Oeuvres, tome II, pag. 392. Par le mot idea j'entens tout ce qui peut être en notre pensée. Ibid. 383.

3) Nempe quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem et *omnes a me eodem modo procedere videntur*; sed quatenus una unam rem, alia aliam *repraesentat*, patet, easdem esse ab invicem valde diversas. Nam procul dubio illae, quae *substantias* mihi exhibent, *majus* aliquid sunt, atque, ut ita loquar, *plus realitatis objectivae in se continent*, quam illae quae tantum modos sive accidentia repraesentant. . . . Erstere schließen mehr dargestellte (objectiva) Realität in sich, oder ihr conceptus objectivus schließt mehr in sich.

4) Idea dei, mentis, corporis, trianguli et generaliter omnes quae aliquas essentias veras immutabiles et aeternas repraesentant. Oeuvres, tome II, pag. 383.

5) Tome II, 383.

6) Je me garde bien de rapporter mes jugemens immediatement aux choses, tome III, pag. 474 u. 476.

e) „Die klaren und deutlichen Ideen sind von Gott", oder die Klarheit und Deutlichkeit der Idee ist von Gott. Aber wie? Wir haben ja gehört, die Ideen seien teils von unserer Natur oder angeboren, teils von den Dingen außer uns, teils willkürlich von uns gemacht. Offenbar haben jene Ideen, die sich auf uns selbst beziehen oder die von solchen Ideen, die sich auf uns beziehen, abgeleitet wurden, Klarheit und Deutlichkeit nicht von Objekten, die von uns verschieden sind. Auch den ideae adventitiae kommt diese Klarheit und Deutlichkeit nicht von den Objekten zu, von denen sie herrühren; denn nach Descartes wäre es ja trotz all dieser Ideen möglich, daß es keine Außenwelt gibt. Daß ihre Klarheit und Deutlichkeit für ihre Objektivität bürgt, rührt nur daher, daß Gott uns eine Natur gab, die keine klaren und deutlichen Ideen zuläßt, die nicht objektiv wären.

Aus all dem ergibt sich mit Evidenz, daß Klarheit und Deutlichkeit unmittelbar eine Frucht unserer Natur, mittelbar des Schöpfers sind und zwar mittels der Natur, nicht mittels der Dinge. Descartes schreibt ja auch Dunkelheit und Verworrenheit der menschlichen Natur zu als Ursache, „weil wir nicht ganz vollkommen sind." Käme es auf die Dinge an, so bräuchte sich Descartes auch nicht auf Gottes Vollkommenheit zu berufen, der uns eine vernünftige, wenn auch nicht ganz vollkommene Natur gegeben habe, sondern er könnte sich höchstens auf Gott berufen, der die Natur der Dinge so gehalten habe, daß sie erkennbar sind

Wir wollten zeigen, die idea clara et distincta, welche Descartes für das absolut höchste Kriterium hält, ist als Werk unseres Ichs zu nehmen; ihre Klarheit und Deutlichkeit wenigstens ist subjektiven Ursprungs. Dies mußte erst gezeigt werden, da hierin Descartes' Eigentümlichkeit in der Kriteriologie liegt und darauf unsere Widerlegung geht. Allerdings finden sich bei Descartes auch Stellen, nach welchen Klarheit und Deutlichkeit unmittelbar von den Dingen herrühren. Doch bedeuten sie jedesmal einen Abfall vom spezifisch kartesianischen Standpunkt.

Die Widerlegung von Descartes ist nicht schwer.

1. Es ist gegen den Begriff eines obersten Kriteriums, daß es mit einem anderen, mit der Wahrhaftigkeit Gottes, gestützt wird. Noch schlimmer ist freilich, wenn nachher Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes wieder aus seiner klaren und deutlichen Idee abgeleitet werden.

2. Es ist gegen unser Bewußtsein, daß unsere Urteile nur mittelbar auf die Dinge gehen.

3. In diesem Falle beruhte die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein nur auf einer präftabilierten Harmonie.

Unser Denken wäre den Dingen gegenüber nicht rezeptiv, die Ideen wären nicht von den Dingen erzeugt, sondern von der Seele unabhängig, nur abhängig von Gott, der die Natur eingerichtet hat.

4. Im Urteilsakte könnte es darum niemals zu einer subjektiven Gewißheit kommen, bevor nicht auf Gottes Wahrhaftigkeit geachtet wird. Erst aus dieser Reflexion könnte eine auf Einsicht beruhende Gewißheit entspringen. Vorher ist entweder keine Gewißheit da oder sie beruht auf einem notwendigen, einsichtslosen Affekt, wodurch wir zur Ansicht Reids gelangten.

Beides ist gegen alles Bewußtsein. Wir haben Gewißheit und zwar eine auf Einsicht beruhende, ehe wir an Gott denken. Und woher sollen wir die Gewißheit haben, daß Gott existiert und daß er uns eine nicht täuschende Natur gab? Auf eine vom Objekt ausgehende Klarheit und Deutlichkeit könnten wir uns natürlich wieder nicht berufen, und auf Gottes Wahrhaftigkeit in der Weise, daß er uns eine objektive Idee von sich gab, erst recht nicht.[1]).

5. Wie unzuverlässig die klare und distinkte Idee ist, falls sie subjektiv abgeleitet wird, hat Descartes selbst am besten gezeigt, der sich für manchen Irrtum auf sie berief.

Fünftes Kapitel.

Subjektive Akte und Kräfte überhaupt und das oberste Kriterium.

Wir haben verschiedene Akte darauf geprüft, ob sie Anspruch erheben können, höchste Kriterien der Erkenntnis zu sein. Die Antwort war negativ. Liegt es vielleicht überhaupt in der Natur eines subjektiven Aktes und einer subjektiven Potenz, nicht höchstes Kriterium zu sein?

Kant hat ebenfalls im Subjekte die Möglichkeit der Erkenntnis gesucht. Zunächst meint er freilich, ein allgemeines materielles Kriterium sei unmöglich, ein formales aber habe keine Bedeutung.[2]) Was von allen Gegenständen absieht, unterscheidet nicht einen Gegenstand vom andern. Das allgemeine Kriterium muß aber von allen Gegenständen absehen; folglich unterscheidet es nicht einen vom anderen. Nun aber wäre gerade das die Aufgabe eines Kriteriums der Wahrheit. So ist ein allgemeines Kriterium der Wahrheit eine innere Unmöglichkeit. — Wenn man von allem Inhalt absieht, so kann das Merkmal bloß mehr der Form des Denkens zukommen; allein ein solches Merkmal besagt immer nur, daß die richtige Form zu denken angewendet ist, nicht aber, daß der Denkakt materiell richtig ist. —

Kant behauptet, wir müßten durch das Kriterium einen Gegenstand vom anderen unterscheiden. Reden wir konkret. Ein Urteil ist wahr, falls in ihm das Prädikat auf ein Subjekt, auf einen Gegenstand, bezogen wird, auf welchen es wirklich geht. Es muß also der Gegenstand, welcher Subjekt ist, von anderen unterschieden werden und zu diesem Zwecke muß er ein Merkmal an sich haben.

Fragen wir: muß wirklich ein Gegenstand von einem anderen

1) Statt idea clara et distincta bedient sich Descartes oft des Ausdruckes lumen naturale, im Gegensatz zu doctum esse a natura, was ein blinder Instinkt ist.

2) Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, II. Teil, Einleitung III. Kants Werke, herausgeg. v. Kgl. Pr. Akademie, 3. Bd. Seite 79.

Gegenstand unterschieden werden? Oder muß vielmehr das Wahrsein des Gegenstandes vom Falschsein desselben Gegenstandes unterschieden werden? Respektive das Wahrsein des Denkaktes in bezug auf den Gegenstand vom Falschsein eines Aktes in bezug auf denselben Gegenstand? Offenbar das letztere. Es muß also der Gegenstand nicht ein Merkmal an sich tragen, um ihn von einem anderen Gegenstand zu unterscheiden, sondern ein Merkmal, um den auf ihn gehenden wahren Urteilsakt von einem auf ihn gehenden falschen Urteilsakt zu unterscheiden.

In der Kriteriologie müssen also die Gegenstände nicht nach ihrem Inhalte unterschieden werden, und eben darum kann von jedem bestimmten Inhalt abgesehen werden. Das formale Kriterium, von welchem Kant spricht, ist nicht deswegen für die Kritik ungeeignet, weil es von jedem bestimmten Inhalt absieht, sondern deshalb, weil es das Verhältnis von Denkakt und Objekt nicht berücksichtigt. Es gibt also trotz des von Kant angegebenen Grundes ein allgemeines Kriterium der Wahrheit. —

Trotzdem Kant die Möglichkeit eines allgemeinen Kriteriums leugnet, ist seine Sezierung der menschlichen Vernunft doch nichts anderes als ein Suchen nach einem Kriterium der Wahrheit, das Suchen nach dem Grunde, der die allgemeinen Erfahrungsurteile wahr und objektiv macht. Freilich sucht Kant an der ganz unrechten Stelle, er sucht im Subjekt, als ob dieses die Wahrheit und Objektivität erzeugen könnte. Ein endliches Subjekt, wenn rein auf sich angewiesen, auf seine Vorstellungen, bringt es nicht zum Objektiven. Das rein Subjektive ist ein objektives Nichts. Der Mensch aber kann nicht aus Nichts Etwas hervorbringen. Der subjektive Grund kann dann natürlich auch nicht garantieren, nicht zum Merkmal dafür dienen, daß sein Produkt objektiv ist. Kant hat darum auch nur eine Denk-, nicht aber eine Seinsnotwendigkeit abzuleiten vermocht, ein Übereinstimmen des Denkens mit seinen subjektiven Faktoren, nicht aber ein Übereinstimmen mit Dingen an sich. Daß er diesem Denken doch den Namen „objektiv" beimaß, war ein Mißbrauch der Sprache.[1])

Statt im allgemeinen, haben wir sogleich mit bezug auf Kant gezeigt, daß das Kriterium niemals eine Eigenschaft des Subjektes sein kann, sei es eines Vermögens oder eines Aktes desselben. Der gleiche Grund widerlegt jeden Idealismus, den Panlogismus wie den Panthelismus (Schoppenhauer, von Hartmann).

Anmerkung. Es wären noch manche Erkenntnistheorien auf ihr oberstes Kriterium zu prüfen, so der Ontologismus, der Mystizismus, die Theorie der eingeborenen Ideen. Allein diese Systeme sind weit mehr von der psychologischen Seite aus zu prüfen. Diese Seite ist für sie viel charakteristischer. Der Wert des ihnen zu Grunde liegenden

1) Vergl. Seite 315.

Kriteriums kann überdies nicht besprochen werden, ohne ihre Anschauungen über den Ursprung der Ideen vorauszusetzen, eine Frage, welche die Logik in keiner Weise angeht. Um nicht mehr in das psychologische Gebiet einzudringen als es bereits geschehen mußte, unterlassen wir die Besprechung der genannten Systeme.

Übrigens ergeben sich bereits aus dem bisherigen die Grundlagen für ihre kriteriologische Würdigung. Der Ontologismus, nach welchem wir alle Objekte in Gott erkennen, ist gegen alles Bewußtsein. Sein Erkenntniskriterium, das ebenfalls in Gott liegen müßte, ist damit abgetan, daß bekanntlich die Erkenntnis Gottes unsere späteste, nicht aber unsere früheste Erkenntnis ist; denn die Erkenntnis Gottes hängt damit von der Gewißheit anderer Wahrheiten ab.

Sind uns die höchsten Ideen angeboren, so ist unsere Erkenntnis so gewiß als uns keine falschen Ideen angeboren sind und so sicher wir wissen, daß uns nicht falsche Ideen angeboren sind. Die angeborenen Ideen setzen eine Prüfung voraus.

Ähnlich ist der Mystizismus zu beurteilen.

Sechstes Kapitel.

Die Auktorität ein sekundäres Kriterium.

(Traditionalismus.)

Der Traditionalismus tritt in einer ursprünglichen und in einer weitergebildeten Form auf. Schöpfer der ersteren ist Bonald, Haupt der letzteren Lamennais.

A. Bonalds oberstes Kriterium.

(Theorie.) Bonald (1754—1840) untersucht in zwei Werken hauptsächlich den Ursprung der Sprache.[1]) Ferraz[2]) bemerkt, es sei schwer, die Meinung Bonalds anzugeben, denn er schwanke stets zwischen zwei entgegengesetzten Doktrinen. Manchmal scheint er zu sagen, das Wort setze die Idee voraus und mache sie bloß hervortreten (de l'état latent à l'état apparent); am häufigsten aber drücke er sich so aus, als ob das Wort die Idee erzeugt. Ferraz beruft sich auf Bonalds Worte: une expression sans pensée est un son; *une pensée sans expression* n'est rien.

Ebensowenig klar drückt er seine Anschauung über den Ursprung der Sprache aus. Manchmal scheint er zu behaupten, Gott habe einen sprechenden oder sprachbegabten Menschen (l'homme parlant) geschaffen; meist aber gewinnt es den Anschein, Gott habe nach Bonald den Menschen ohne

1) Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales 1818—1826, und legislation primitive (1802).

2) Histoire de la philosophie en France au XIX siècle, Bd. 2. Traditionalisme et Ultramontanisme, 1880², pag. 97.



Sprachfähigkeit geschaffen. dann habe er ihn die Sprache gelehrt und erst mit der Sprache habe er ihm auch Ideen gegeben.[1]) Diese Ideen, welche Gott dem ersten Menschen gab, werden dann durch die Jahrhunderte fortgepflanzt. Anders kann der Mensch zu keinen allgemeinen und notwendigen Wahrheiten gelangen. Der Zusammenhang mit der Tradition ist die Quelle aller übersinnlichen Wahrheiten und eben darum das Kriterium ihrer Objektivität. Bonalds Lehre ist Traditionalismus und zugleich Revelationismus.

(Kritik.) Bonald legt hauptsächlich auf drei Punkte Gewicht: 1. Das Wort erzeugt die Idee; 2. das Wort und damit die Idee stammt zuletzt von Gott, worin die höchste Bestätigung der Wahrheit der Idee liegt; 3. der Vernunft des einzelnen bleiben gleichwohl Aufgaben. Alle drei Punkte sind unhaltbar.

1. Der erste Lehrsatz, auf welchen die ganze weitere Doktrin des Traditionalismus sich gründet, ist der, daß höhere, intelligible Begriffe und Wahrheiten dem Menschen nur zugeführt werden können durch die Sprache und den Unterricht. Das ist nun aber ganz und gar unrichtig.

a) Wäre diese traditionalistische Thesis wahr, dann müßten die intelligiblen Begriffe und Wahrheiten in uns durch Wort und Sprache erzeugt werden. Das ist aber unmöglich. Denn:

α) Es ist unbestreitbar, daß das Wort nicht ein natürliches, sondern ein arbiträres Zeichen des Begriffes ist, der damit ausgedrückt wird. Denn es ist etwas rein Konventionelles, daß man einen Begriff gerade mit diesem bestimmten Worte bezeichnet, da man ihn gerade so gut mit einem anderen bezeichnen könnte, wenn man darüber übereinkäme. Verhält es sich aber also, dann argumentieren wir in folgender Weise: Das Wort, wie es von außen an uns herankommt und durch das Gehör vernommen wird, erweckt in uns eine bestimmte sinnliche Gehörvorstellung. Sollte nun diese sinnliche Vorstellung in uns einen Begriff erzeugen, so müßte sie offenbar zu diesem in einer natürlichen Beziehung stehen, d. h. ein natürliches Zeichen desselben sein, wie z. B. der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers ist, und eben deshalb, aber auch nur deshalb in uns ohne weiteres die Vorstellung des Feuers hervorruft. Ein solches natürliches Zeichen ist aber das Wort nicht; folglich kann es für sich allein auch keinen Begriff im Verstande hervorbringen.

β) Um ferner dasjenige, was durch die Sprache an die Denkkraft herankommt, auch nur zu verstehen, ist es notwendig, daß man zuerst die Bedeutung der Worte verstehe. Die Bedeutung eines Wortes verstehen, heißt aber nichts anderes, als wissen, es bezeichne gerade diesen und keinen anderen Gedanken. Wenn aber dieses, dann muß ich diesen Gedanken schon vorher haben.

γ) Das gleiche ergibt sich endlich aus der Art und Weise, wie dem Kinde Worte und Begriffe beigebracht werden. Man prägt dem Kinde nicht zuerst das Wort ein in

1) Der Mensch sei unmittelbar nach seiner Schöpfung noch nicht gewesen actif et raisonnable et produisant sans cesse de nouvelles oeuvres d'activité et de raison, vielmehr sei er gewesen un être primitivement inerte et inintelligent, en qui dieu a éveillé après coup une certaine activité et une certaine intelligence par l'action magique de la parole; et à qui dieu a donné une certaine somme d'idées, que les générations successives se transmettent les unes aux autres. Der Mensch sei nicht zu definieren animal raisonnable, sondern animal enseigné. Ferraz, ibid. pag. 99.



der Absicht, den entsprechenden Gedanken in ihm dadurch zu erzeugen. Das würde vergeblich sein. Man zeigt ihm vielmehr zuerst den Gegenstand, um in ihm den Begriff desselben zu erwecken, und dann sagt man ihm, daß dieser Gegenstand mit diesem oder jenem Worte benannt werde. Der Begriff ist somit immer das erste und dann erst folgt das Wort. Setzt aber das Wort den Begriff voraus, dann kann es letzteren nicht für sich allein im Verstande hervorbringen.[1])

b) Bonald vertritt an manchen Stellen eine gemäßigtere Anschauung, er sagt, der Gedanke müsse schon vorher in irgend einer Weise in der Seele sein, bevor das Wort hinzukommt, und letzteres könne nur die Bedeutung haben, daß es jenen Gedanken in der Seele erweckt, wachruft, dadurch, daß es ihn ausdrückt. Das Wort sei quasi der Leib des Gedankens; durch das Wort trete daher der Gedanke für die Seele in die Sichtbarkeit, in das Bewußtsein heraus, in ähnlicher Weise, wie durch den Leib die Seele in die Erscheinung tritt. Man könne und müsse daher in einem gewissen Sinne sagen, daß der Gedanke zugleich eingeboren und erworben sei. Eingeboren ist er an und für sich, erworben ist er, insofern er durch das Wort als seinen Ausdruck im Bewußtsein wachgerufen wird.[2]) —

Die Theorie der eingeborenen Ideen ist falsch, wie wir zeigen werden.

Aber nähme man auch solche eingeborene Ideen an, so wäre es doch unmöglich, zuzugeben, daß sie durch das Wort wachgerufen und aus Unbewußtsein zum Bewußtsein heraufgezogen würden. Denn damit eine solche Idee durch das Wort in mir erweckt würde, müßte ich ja schon wissen, daß das Wort jene Idee bezeichne; sonst könnte das Wort nicht gerade sie in mir wachrufen. Ich muß also schon ein Bewußtsein von dieser Idee haben, um sie mit dem Worte, das zu mir gesprochen wird, in Beziehung zu setzen; sonst könnte ich ja gar nicht wissen, daß das Wort gerade sie bezeichne. Also ist die Annahme, daß das Wort die Idee in mir „wachrufe“, d. h. aus dem Unbewußtsein ins Bewußtsein hervorziehe, undenkbar.

Bonald sucht seine Thesis allerdings durch mannigfache Bilder und Gleichnisse zu beleuchten, um sie dadurch dem Verständnisse näher zu bringen.[3]) Allein Bilder

---

1) Natürlich ist es Gott ebenso unmöglich, dem Menschen ausschließlich mit der Sprache Ideen beizubringen als es einem Geschöpfe unmöglich ist. Und gerade wenn der Mensch aus sich ganz sprachunfähig ist, wenn ihm die Sprache nur von außen gebracht werden muß, so ist das Wort im vollsten Sinn ein willkürliches Zeichen. Nun ist aber gar der Mensch noch un être primitivement inerte et inintelligent. Letztere Bezeichnung soll wohl das entgegengesetzte Extrem zur „immer und wesentlich denkenden Seele“ Descartes' sein. Noch bemerken wir, hat Gott ein Wesen geschaffen, das nicht raisonnable ist, so hat er keinen Menschen geschaffen.

2) Recherches philosoph. I, p. 400.

3) „In einem dunklen, lichtlosen Raume“, sagt er, „können die verschiedensten Gegenstände beisammen sein; aber ich sehe sie nicht. Sobald aber das Licht darauf fällt, dann sehe ich sie und kann sie unterscheiden. Einem solchen dunklen Raume gleicht unsere Intelligenz. Es sind in ihr die verschiedensten Ideen vorhanden; aber wir bemerken sie nicht. Erst wenn das Licht des Wortes darauf fällt, dann werden sie uns sichtbar und unterscheidbar, und rufen gleichsam wie die Sterne im Job (38, 35 fulgura): „Hier sind wir!““ Oder: „Die Ideen sind in uns wie ungeprägtes Gold, das erst die Prägung abwartet, um als Münze gelten zu können. Die Prägung wird ihnen aber gegeben durch das Wort.“ Und: „Unser Verstand gleicht einem Papier, das mit einer farblosen Tinte beschrieben ist. Die Schrift wird erst dann leserlich, wenn das Papier mit einem anderen Stoffe in Verbindung gebracht wird, der die Farblosigkeit der Tinte aufhebt. Als dieser die Schrift leserlich machende Stoff erscheint hier das Wort“ usw. Rech. phil. I, p. 404.



und Gleichnisse beweisen nichts, wenn der Gedanke, der dadurch beleuchtet werden soll, an innerem Widerspruch krankt. Es kann uns daher keineswegs überraschen, wenn Bonald zuletzt an aller Erklärung seines Gedankens verzweifelt und eingesteht, daß man eigentlich nicht wisse, wie das Wort den Gedanken in uns hervorrufe, und daß man über dieses „Wie" wohl stets in Unwissenheit bleiben werde.[1]) Aber ein solches Eingeständnis muß ja doch als die schärfste Verurteilung der fraglichen Doktrin betrachtet werden. Denn wenn man selbst zugesteht, daß ein Satz, den man aufstellt, aller vernünftigen Erklärung spotte, und daß man daher auf jede Erklärung desselben verzichten müsse, so kann man niemanden mehr zumuten, einen solchen Satz zu akzeptieren.

c) Von anderer Seite geht man von der Unterscheidung zwischen direkter und reflexer Erkenntnis aus, indem man unter direkter Erkenntnis die einfache Auffassung des Gegenstandes im Denken versteht, während die reflexe Erkenntnis darin besteht, daß sich das Denken dem bereits direkt erkannten Gegenstande zuwendet, um ihn näher zu betrachten und zu erforschen. Für die direkte Erkenntnis nun, sagt man, sei das Wort nicht notwendig; diese bilde sich ohne das letztere. Wohl aber sei das Wort unbedingt notwendig für die reflexe Erkenntnis; diese könne ohne das Wort nicht zu stande kommen.

Aber auch diese Ansicht ist unzulässig; denn es ist gar kein innerer Grund vorhanden dafür, daß das Wort, das zur direkten Erkenntnis nicht erforderlich ist, für die reflexe Erkenntnis notwendig sei. Der Geist hat ja in der direkten Erkenntnis den Gegenstand ohne das Wort schon erfaßt; er kann sich daher auch ohne das Wort diesem also erfaßten Gegenstande zuwenden, um ihn näher zu betrachten und zu erforschen. Das Wort kann ihm hiezu ein im hohen Grade förderndes Hilfsmittel sein, und ist solches auch in der Tat; aber daß es unbedingt notwendig sei zu dieser Operation, das läßt sich nicht behaupten.

Alle diese Ausflüchte sind also vergeblich. Es bleibt dem Traditionalismus gar nichts anderes übrig, als zu sagen, das Wort erzeuge den Gedanken in der Seele. Und da dieses, wie bewiesen worden, unmöglich ist, so ist die traditionalistische Theorie schon in ihrem Fundamente verfehlt.

d) Der Traditionalismus beruft sich auf zwei Tatsachen, welche angeblich nur aus seinem Prinzip erklärt werden können.

Fürs erste beruft er sich darauf, daß die Taubstummen, welche der Einwirkung des Wortes und der Sprache nicht zugänglich sind, ohne alle intellektuelle Begriffe seien, und keine Erkenntnis irgend welcher höheren, intelligiblen Wahrheit besäßen, sondern bloß in sinnlichen Vorstellungen sich bewegten. Fürs zweite beruft er sich darauf, daß Menschen, welche von Jugend auf von aller gesellschaftlichen Verbindung mit anderen ihres gleichen abgeschlossen werden, und daher außer der Sphäre der Sprache und des Unterrichtes stehen, zu gar keiner höheren Erkenntnis gelangen, ja in geistiger Beziehung ganz unentwickelt bleiben und ein rein tierisches Leben führen.

α) Aber was zuerst die Taubstummen betrifft, so ist es keineswegs wahr, daß selbe aller intellektuellen Begriffe entbehren und bloß in sinnlichen Vorstellungen sich bewegen. Im Gegenteil, die ausgezeichnetsten Forscher sprechen es infolge sorg-

---

1) Ib. p. 410. Les expressions, que nos organes entendent, et avec lesquelles ou dans lesquelles notre âme perçoit ses propres idées, sont des choses materielles. . . . La parole elle-même n'est qu'une modification de nos organes, transmise à l'air et portée à notre oreille. . . . Mais comment dans cette expression recueillie et pensée dans le cerveau l'âme perçoit-elle son idée? On l'ignore, et sans doute on l'ignorera toujours. Rech. phil. I, p. 410.



fältiger und umfassender Beobachtungen, die sie an solchen Taubstummen anstellten, als ihre Überzeugung aus, daß letztere keineswegs ohne alle Begriffe sind, und jeder intellektuellen Erkenntnis entbehrten.[1] Wenn sie nicht zur ganzen und vollen Entwickelung ihrer Denkkraft gelangen, so folgt daraus nur so viel, daß das Wort und die Sprache ein äußeres Hilfsmittel zur Entwickelung der menschlichen Denkkraft sind, — und das leugnet niemand — nicht aber, daß alle höhere Erkenntnis dem Menschen bloß durch das Wort und die Sprache beigebracht werden könne.

β) Das Gleiche ist zu sagen in bezug auf die zweite Tatsache, an welche der Traditionalismus appelliert. Es ist ja allerdings wahr, daß Menschen, welche von Jugend auf von allem menschlichen Verkehr und von aller menschlichen Gesellschaft abgeschlossen sind, für gewöhnlich nicht zur Entwickelung ihrer Denkkraft gelangen, ja daß sie oft bis zur Stufe eines gewissen Blödsinns herabsinken. Aber auch daraus kann nur geschlossen werden, daß für die normale Entwickelung des geistigen Lebens des Menschen die Kommunikation mit anderen Menschen durch Wort und Sprache ein äußeres, in einem gewissen Sinne unentbehrliches Mittel ist, nicht aber daß durch das Wort und die Sprache jeder Gedanke erst in den Menschen hineinkommt. Zudem wirken zur Idiotisierung eines solchen isolierten Menschen noch andere Ursachen mit, namentlich die mit solcher Isolierung gewöhnlich verbundene körperliche Verwahrlosung, die zur Folge hat, daß auch das geistige Leben verkümmert und verblödet. Tritt ja diese Erscheinung auch bei Erwachsenen ein, wenn sie plötzlich dauernd von der Gesellschaft abgeschlossen und körperlich verwahrlost werden.

Wir haben damit gefunden, auch wenn es eine Tradition gibt, so ist es doch unmöglich, daß der Mensch mittels Belehrung alle Ideen primär daraus abnimmt. Sie sind nicht aus ihr, folglich ist nicht höchster Beweis ihrer Wahrheit der Umstand, daß sie aus ihr sind.

2. Es ist jedoch nicht bloß die Grundlage, auf welcher die traditionalistische

---

1) So spricht sich z. B. Bebian † 1839 in seinem Journal de l'instruction des sourds-muets, Paris 1826, über den „Etat moral et intellectuel du sourd-muet avant son instruction" (p. 7 sq.) in folgender Weise aus: Quelques instituteurs, voulant sans doute relever l'éclat et l'importance de l'art, auquel ils ont consacré leurs talents, ne se sont pas fait scrupule de représenter les sourds-muets comme des espèces d'automates vivants, de statues ambulantes, qu'aucun sentiment n'échauffe, et que n'éclaire aucune étincelle de raison. Dois je perdre le temps, à combattre un si déplorable paradoxe? . . . L'expérience journalière en a fait une complète justice. Nous ne sommes plus au temps, ou il eût fallu une démonstration en forme et de pénibles arguments, pour affirmer, que les sourds-muets ne sont pas d'une autre nature que nous. Il suffit d'avoir vécu quelques jours au milieu d'eux, pour être convaincu, que, s'ils sont affectés comme nous de sensations de plaisir et de douleur, comme nous aussi ils réagissent par l'attention sur leurs sensations. . . . L'injustice les révolte, comme elle révolte celui, qui entend et qui parle; la bonté les touche . . . ils sont frappés de ce qui est grand et beau; ils ne sont pas toujours étrangers aux délicatesses du goût; le ridicule échappe difficilement à leurs regards pénétrants; ils comparent leurs idées, en saisissent les rapports. Ils jugent, raisonnent, réfléchissent. Ebenso spricht sich ein anderer Taubstummenlehrer (Vaïsse) in Paris dahin aus: Ainsi que l'enfant, qui entend, bien que dans des limites plus étroites, celui, qui est né-sourd, acquiert, avant d'avoir reçu les leçons directs d'un maitre, une masse considérable de connaissances et d'idées. Auch De Gérando (1772—1842) weist in seiner Schrift: „De l'éducation des sourds-muets" (1827) nach, daß bei den Taubstummen schon vor dem Unterrichte abstrakte, moralische und sogar religiöse Begriffe vorhanden sind.

Doktrin beruht, unhaltbar und wissenschaftlich undurchführbar, sondern auch die übrigen erkenntnis-theoretischen Lehrsätze, welche der Traditionalismus auf dieser Grundlage aufstellt, sind gänzlich haltlos und ungerechtfertigt. Nämlich:

a) Die Tradition, resp. die Raison générale als deren Trägerin, heißt es weiter, hat ihren Inhalt erhalten durch die positive Uroffenbarung Gottes. Die Wahrheiten, welche Gott den ersten Menschen durch das Wort, das er zu ihm sprach, geoffenbart hat, sind in der Raison générale niedergelegt, und pflanzen sich, durch diese getragen, im Schoße des Menschengeschlechtes fort. Die göttliche Offenbarung ist daher die letzte und höchste Gewähr für diese Wahrheiten. Aber dann ist ja alle unsere Erkenntnis in letzter Instanz Glaubenserkenntnis. Eine eigentliche Vernunfterkenntnis im Unterschiede von der Glaubenserkenntnis gibt es dann nicht. Und zwar ist jede Erkenntnis übernatürliche Glaubenserkenntnis; denn die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen war eine übernatürliche; alle unsere Erkenntnis gründet sich also auf die Auktorität des in übernatürlicher Weise sich offenbarenden Gottes. Diese Anschauung läßt sich nun aber in keiner Weise rechtfertigen. Die natürliche Erkenntnis muß ebenso entschieden festgehalten werden, wie die übernatürliche. Philosophie ist nicht Theologie.

b) Und doch schleicht sich bei all dieser Sublimierung der Erkenntnis zur übernatürlichen Glaubenserkenntnis, ja gerade infolge dieser, wiederum der Naturalismus in das traditionalistische System ein. Die Uroffenbarung Gottes kann nämlich bloß unter der Bedingung als eine im wahren Sinne dieses Wortes übernatürliche bezeichnet werden, daß sie nicht ein Debitum naturae, d. h. daß sie nicht unbedingt zur Entwickelung der natürlichen Kräfte des Menschen erforderlich ist. Sowie sie ein Debitum naturae ist, ist sie von der menschlichen Natur gefordert, schlägt also in die natürliche Ordnung ein, ist nicht mehr etwas rein Übernatürliches. Nun ist aber nach der traditionalistischen Doktrin die positive Uroffenbarung Gottes wirklich ein Debitum naturae; denn da der Mensch ohne diese Offenbarung Gottes gar nicht erkenntnisfähig ist, sich gar nicht zur Erkenntnis der höheren Wahrheiten, die ihm für sein sittliches, religiöses und soziales Leben unbedingt notwendig sind, zu erheben vermag, so ist jene Uroffenbarung von der menschlichen Natur gefordert gewesen; Gott mußte sie erteilen, um die Entwickelung der natürlichen Erkenntniskraft des Menschen zu ermöglichen. Folglich kann in der traditionalistischen Theorie die reine Übernatürlichkeit der göttlichen Uroffenbarung nicht mehr festgehalten werden. Und damit verliert dann auch die Glaubenserkenntnis ihren rein übernatürlichen Charakter.

c) Dazu kommt endlich noch, daß in der traditionalistischen Hypothese die Glaubenserkenntnis, auf welche alle Erkenntnis zurückgeführt wird, selbst wiederum in der Luft schwebt, und sich gar nicht begründen läßt. Wenn man den Traditionalismus frägt, warum denn das, was in der Tradition niedergelegt ist, Wahrheit sei, so antwortet er: weil der Inhalt der Tradition aus göttlicher Offenbarung stammt. Aber woher weiß er denn, daß es überhaupt einen Gott gebe, und daß Gott sich geoffenbart habe? Aus der Vernunft weiß er es nicht; denn diese kann ja gar keine höhere Wahrheit entdecken, am wenigsten also die Wahrheit, daß es einen Gott gebe. So weiß er es also wiederum nur aus der Tradition. Aber damit verstrickt er sich in einen offenbaren Zirkel. Da nun aber ein solcher Zirkel vom Standpunkte der Logik aus absolut unzulässig ist, so muß der Traditionalismus, er mag wollen oder nicht, zugeben, daß für ihn eine Begründung der Glaubenserkenntnis ganz unmöglich ist. Was soll nun aber eine Erkenntnis dem Menschen nützen, die sich gar nicht begründen läßt? Kann er sich denn nur überhaupt mit ihr begnügen?[1])

---

1) Dieses Argument gilt auch gegen jene Fassung, welche Bautain (1796 bis

3. Endlich ist dasjenige, was der Traditionalismus von der Tätigkeit und den Aufgaben der individuellen Vernunft und der Philosophie nach geschehener Aufnahme der Wahrheit durch das Wort lehrt, unverständlich, und harmoniert nicht mit den Prinzipien des Systems.

a) Der Traditionalismus lehrt, die individuelle Vernunft sei nachträglich, nachdem die Wahrheit durch das Wort und durch die Sprache ihr zugeteilt sei, im stande, selbe aus sich selbst zu beweisen. Aber wenn sie selbe beweisen soll, so kann solches nur geschehen auf Grundlage von Prinzipien, die ihr eigentümlich sind. Denn wollte sie selbe beweisen auf Grundlage des Zeugnisses der Tradition, so würde sie ja selbe nicht aus sich beweisen. Es müssen also der individuellen Vernunft eigene Prinzipien — Vernunftprinzipien — immanent sein. Wenn aber dieses, dann hat sie fürs erste in diesen Prinzipien schon Wahrheiten inne, die sie nicht durch das Wort aus der Tradition geschöpft hat, und ist somit der Traditionalismus im Unrecht, wenn er alle höheren Wahrheiten durch das Wort in die menschliche Vernunft kommen läßt. Und fürs zweite ist gar nicht abzusehen, warum sie dann auf Grundlage dieser Prinzipien nicht auch aus sich allein auf dem Wege des diskursiven Denkens zur Entdeckung von höheren Wahrheiten sollte fortschreiten können, warum sie genötigt sein sollte, mit ihren Schlußfolgerungen so lange zuzuwarten, bis durch das Wort ihr jene Wahrheiten zugebracht sind, die sie doch aus sich zu erschließen im stande ist.

b) Der Traditionalismus lehrt ferner, daß es Sache der individuellen Vernunft sei, den Lehrinhalt der Tradition, nachdem er durch das Wort ihr mitgeteilt worden, weiter zu entwickeln und von dem Irrigen zu reinigen, das etwa daran sich angesetzt hat. Aber fürs erste, wie kann die individuelle Vernunft den Lehrinhalt der Tradition weiter entwickeln, wenn sie ganz außer stande ist, Wahrheiten zu entdecken? Die Entwickelung des gedachten Lehrinhaltes ist doch nur dadurch möglich, daß man die Wahrheiten, die in diesem Lehrinhalte impliziert sind, in ihrer Besonderheit entdeckt und vor dem Auge des Bewußtseins auseinander breitet. Wie soll das der individuellen Vernunft möglich sein, da sie doch keine Wahrheit selbst finden und entdecken kann! — Fürs zweite, wenn die individuelle Vernunft das Falsche, das sich an den Lehrinhalt der Tradition angesetzt hat, ausscheiden und daraus entfernen soll, so muß sie doch ein Kriterium haben, an welchem sie erkennen kann, ob etwas wahr oder falsch ist. Aber ein solches Kriterium besitzt sie nach der traditionalistischen Doktrin für sich nicht; sie ist ja in der Unterscheidung des Wahren und Falschen ganz und gar an die Tradition, resp. an die allgemeine Vernunft, die sich in der Tradition ausspricht, gewiesen. Wie soll sie also das Falsche vom Wahren im Lehrinhalte der Traditon ausscheiden können?

1867) dem Traditionalismus gegeben hat. Er verwirft die raison générale als endlich und beschränkt und irrtumsfähig. Nach seiner Ansicht sollen wir die Wahrheit nicht aus der allgemeinen Tradition des Menschengeschlechtes schöpfen, sondern aus der heiligen Schrift und Tradition, wie selbe in der christlichen Kirche niedergelegt sind. Aber auch hier muß doch zuerst bewiesen sein, daß es einen Gott gebe, daß Gott sich geoffenbart habe, daß diese Offenbarung in der heiligen Schrift und Tradition enthalten, und daß die Kirche die unfehlbare Trägerin und Auslegerin derselben sei, wenn die Glaubenserkenntnis begründet sein soll. Aber eine solche Begründung ist auf dem Standpunkte des Traditionalismus, welcher der individuellen Vernunft alle Möglichkeit abspricht, irgend welche Wahrheit auf dem Wege des diskursiven Denkens zu finden, ganz unmöglich. — Bautain trägt seine Lehre vor in seiner Schrift: de l'enseignement de la philosophie en France au XIX siècle (1833). Er verwirft darin ebenso die drei Laienschulen Condillacs, Royer-Collards und die eklektische als auch die Scholastik, die „Seminarphilosophie".

c) Endlich lehrt der Traditionalismus, daß die individuelle Vernunft, nachdem sie einmal die Wahrheit aus der Tradition durch das Wort in sich aufgenommen hat, befähigt sei, aus dieser die Konsequenzen zu erschließen, welche in ihr involviert sind. Aber damit desavouiert sich der Traditionalismus selbst vollständig. Denn wenn man Konsequenzen aus einem Satze erschließt, so entdeckt man ja dadurch ganz gewiß neue Wahrheiten, die man vorher nicht erkannt hat. Gerade darin besteht ja das Wesen der Schlußfolgerung, daß man von einer Wahrheit zur anderen fortschreitet, daß man aus einer Wahrheit eine andere folgert, mithin entdeckt. Und doch soll nach den Grundsätzen der traditionalistischen Theorie die individuelle Vernunft ganz außer stande sein, eine Wahrheit durch sich allein zu finden! Wenn da nicht ein Widerspruch gegeben ist, dann wissen wir nicht, wo sonst noch ein solcher zu finden ist.

Die traditionalistische Doktrin ist somit nach allen Seiten hin unwahr und widersprechend. Es kann nimmermehr angehen, der individuellen Vernunft alle Fähigkeit abzusprechen, von sich aus und auf der Grundlage ihrer eigenen Prinzipien zur Erkenntnis der höheren, intelligiblen Wahrheiten fortzuschreiten. Man macht, wenn man diesen Satz annimmt, die Erkenntnis überhaupt unmöglich. Man dient auch der Offenbarung und dem Glauben damit nicht, daß man die natürliche Vernunft des Menschen entwertet und sie zur Ohnmacht herabdrückt. Im Gegenteil, es werden dadurch die Interessen der Offenbarung und des Glaubens in gleichem Maße geschädigt. Der Eifer in der Bekämpfung der falschen, rationalistischen Philosophie darf nie so weit gehen, daß er die richtige Grenze überschreitet; sonst fällt er in das andere Extrem, das ebenso unwahr und unberechtigt ist, wie jenes, das man bekämpft.

Wahr ist es allerdings, daß in letzter und höchster Instanz alle höhere Erkenntnis des Menschen auf göttlicher Offenbarung beruht. Aber es ist zu unterscheiden zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung. Erstere ist niedergelegt in den Werken der Schöpfung, insofern wir aus diesen durch das natürliche Licht unserer Vernunft Gott und die Wahrheit zu erkennen vermögen; denn Gott ist es ja, der sich in den Werken der Schöpfung geoffenbart hat. Auf dieser natürlichen Offenbarung Gottes beruht alle natürliche Erkenntnis, alles natürliche Wissen. Die übernatürliche Offenbarung dagegen ist an den Menschen von Seite Gottes auf übernatürlichem Wege ergangen, und ist niedergelegt in der heiligen Schrift und in der Tradition, wie selbe durch die Kirche getragen und vertreten sind. Ihr entspricht die übernatürliche Glaubenserkenntnis. Der große Fehler der traditionalistischen Doktrin besteht nun darin, daß sie diese Unterscheidung einer doppelten Offenbarung ablehnt, und alle Erkenntnis des Menschen in letzter Instanz auf die übernatürliche, positive Offenbarung Gottes zurückführt. Damit zerstört sie einerseits die natürliche Erkenntnis, das natürliche Wissen, und schädigt andererseits, wie schon gesagt, auch die Glaubenserkenntnis.

Anmerkung 1. Schon Huet, † 1721, Bischof von Avrange, hatte einen Traité philosophique de la *faiblesse* de l'esprit humain verfaßt. Er glaubte, der Skeptizismus sei die beste Philosophie; denn die Verzweiflung an der Vernunft werde den Menschen in die Arme Gottes führen. Wenn letzteres nur logischer Weise möglich wäre! Wer die Schranken der menschlichen Vernunft kennt und würdigt, der wird allerdings zur schrankenlosen Vernunft Gottes eilen; wer aber die menschliche Vernunft für ganz ohnmächtig hält, der verschließt sich auch den Weg zu Gott.

Anmerkung 2. Gemildert wurde die Bonaldsche Doktrin durch

Bonnetty, directeur des annales de philosophie chretienne. Er verlangt nur für die rein übersinnlichen, religiösen und moralischen Wahrheiten das Zeugnis der Tradition und Wort und Unterricht zur Vermittlung derselben an den einzelnen.[1])

Ähnlich stellte sich die Schule von Löwen auf gemäßigt traditionalistischen Boden; freilich verband sie dafür mit dem Traditionalismus ontologistische Anschauungen.

B. Lamennais.

Lamennais (1782—1854) ergänzt Bonalds Lehre insofern, als er den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf den Nachweis verlegt, daß im Consensus gentium, in der raison générale, die Wahrheit aufbewahrt liege. Den Ursprung aus Gott durch die Offenbarung und die Vermittlung speziell durch das Wort hatte Bonald betont. Nun sollte der Consensus gentium als treuer Behüter der Wahrheit dargetan werden.

Lamennais veröffentlichte 1817 eine Apologie des Katholizismus gegenüber dem religiösen Indifferentismus: Essai sur l'indifférence en matière de religion. Der Grundgedanke derselben lautet: alles Unheil kommt von der Negation des Autoritätsprinzips durch den Rationalismus auf allen Gebieten. — Ein Werk für die Autorität gegen ihre Leugner läuft von vornherein Gefahr zu übertreiben. Und so bleibt auch Lamennais' großartiges Werk nicht ohne Fehler. Die Lehren, die uns hier interessieren, entwickelt übrigens Lamennais erst im zweiten Band (1820).

Darnach haben wir drei Vermögen: die äußeren Sinne (sens), das Gefühl (sentiment) und die Vernunft (raisonnement). Gegen die Sinne hat Lamennais die üblichen Einwände; ja es sei unsicher, ob wir überhaupt Sinne haben.[2]) Noch weniger könne man dem Gefühl (sentiment du vrai et du faux, du bien et du mal) vertrauen, denn es wechselt (varie suivant les circonstances, augré de nos passions et de nos intérêts),[3]) nicht einmal die Axiome seien sicher, die vom sentiment erzeugt seien; denn dieses sentiment kann rein subjektiv sein und nicht von den Axiomen selbst herrühren. Die Vernunft ist unverlässig; denn sie erschüttert alle Wahrheiten, so daß wir über manche Ansichten unserer Ahnen einfach lachen. Aber darnach steht zu erwarten, daß unsere eigenen Meinungen einmal dasselbe Schicksal erreicht. Schlimmer ist, daß die Vernunft stets des Gedächtnisses bedarf, das ganz unzuverlässig ist. Endlich müssen wir manchem zustimmen, was wir gar nicht beweisen können und gerade auf solchen Sätzen beruht alle Gewißheit.

---

1) In seinen Annales (ser. 4, vol. 8, pag. 374) schreibt er: Quand nous avons dit, que la philosophie ne doit pas rechercher la vérité: par le mot „vérité" nous avons entendu seulement les vérités de dogme et morale, nécessaires à croire et à pratiquer, enseignées en philosophie, c'est-à-dire les vérités suivantes: Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique; voilà les vérités, que nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées sans le secours de la tradition et de l'enseignement; mais nous n'avons nullement voulu comprendre le grand nombre de vérités, qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoire pour l'homme, ou qui en dérivent par voie de conséquence, de raisonnement.

2) Ferraz, l. c. pag. 180 ff.

3) Ferraz, ibid. pag. 183, 2.



Diese Unsicherheit der Erkenntnis ist nach ihm providentiell. Gott hat sie in uns niedergelegt, um in uns ein rechtes Verlangen nach der Autorität wachzurufen. Die Menschen sind nichts und können nichts ohne den Glauben an die Vernunft des menschlichen Geschlechtes. Für intelligente Wesen ist Leben gleich Glauben.[1]) Auf die Frage: kann der Mensch etwas mit Sicherheit erkennen? antworten die Skeptiker mit nein; die Dogmatisten mit ja; Lamennais distinguiert: Der Mensch, individuell genommen: nein; der Mensch, kollektiv genommen: ja. Kurz der *Consensus* ist ihm höchstes Kriterium.[2])

Lamennais baute seine Lehre noch weiter aus. Das Kriterium der Wahrheit sollte auch zur Unterscheidung der wahren von der falschen Religion dienen und das rechte Verständnis der Lehren der wahren Religion ermöglichen. Darum erklärt er als Träger des Consentement für die Zeit vor Christus das menschliche Geschlecht an sich, für die Zeit nach Christus die katholische Kirche, weil sie die Erbin der menschlichen Traditionen ist.[3]) Rein christliche Lehren hätten schon die Heiden besessen, weil Gott sie ihnen anfangs geoffenbart, z. B. die Lehre von der Erbsünde.[4]) Hier wird Lamennais' Anschauung zum Revelationismus.

Namentlich in politischer Hinsicht machte Lamennais viele Wandlungen durch. Im „Avenir", den er vom Herbst 1830 an, gemeinsam mit Gerbet, Rohrbacher und Lacordaire erscheinen ließ, verband er sich mit der Demokratie, d. h. dem Liberalismus, gegen das Königtum: „Freiheit (Liberalismus) und Religion müßten sich verbinden." „Gott und die Freiheit" ist die Devise der Zeitschrift. Er vertritt in ihr Trennung von Kirche und Staat. Eine päpstliche Enzyklika „mirari vos" vom August 1832 wies zum erstenmal verschiedene Lehren Lamennais' zurück. Lamennais unterwarf sich, wenn auch zögernd; aber schon 1834 erschienen seine Paroles d'un croyant, worin er sich als kirchlicher wie politischer Revolutionär geriert. 1836 erschienen die „Affaires de Rome", 1840 „Livre du peuple". Er wird Deist und endlich in seiner Schrift „Exquisse d'une philosophie" 1841 ff. Pantheist.

Haben wir des großen Interesses halber, welches das merkwürdige Leben Lamennais' immer weckt, noch dessen Ausgang angegeben, so haben wir doch nur auf seine Lehre vom höchsten Kriterium zu antworten. Seine Anzweiflung der Sinne und der Vernunft wurden schon früher zurückgewiesen. Wir haben uns nur mit seiner positiven Behauptung zu beschäftigen: Der *Consensus gentium* sei absolut höchstes Kriterium der Wahrheit.

Selbstverständlich ist der Consensus gentium, wenn seine Existenz nachgewiesen ist, für Vernunftwahrheiten ein Kriterium der Wahrheit; denn er ist unfehlbar. Aber ihn auch zu einem Kriterium der übernatürlichen Wahrheiten machen wollen, heißt Übernatürliches an Natürlichem

1) Les hommes ne sont rien et ne peuvent rien sans une foi commune et conforme à la vraie raison, qui est celle du genre humain . . . pour les êtres intelligents vivre c'est croire. Ferraz, ibid. pag. 188.

2) Consentement et le vrai criterium de la certitude. Ferraz, ibid. pag. 191 ff.

3) Ferraz, ibid. 198.

4) Ferraz, ibid. 202 ff.

messen wollen, beziehungsweise aus dem Übernatürlichen ein Natürliches oder aus dem Natürlichen ein Übernatürliches machen wollen. Es würde auch im Übernatürlichen alle Gewißheit aufhören; denn für das Übernatürliche gibt es einmal keinen Consensus gentium.

Ebenso töricht ist es, die Übereinstimmung des Menschengeschlechtes auf natürlichem Gebiete als absolut höchstes Kriterium der Wahrheit zu erklären. Wir führen nur ein paar Gründe an.

1. Der Consensus gentium muß erst seiner Existenz nach bewiesen werden; für die Sicherheit dieses Beweises gibt es selbstredend keinen Consensus gentium. Wäre also der Consensus gentium absolut höchstes Kriterium, so wäre doch der Nachweis seiner Existenz zweifelhaft. Wie sollen wir uns aber auf etwas in letzter Instanz stützen, das vielleicht gar nicht existiert?

2. Es gibt unzählige Wahrheiten, für welche es natürlicher Weise keinen Consensus gentium geben kann. Sollen sie alle zweifelhaft sein? Für welche Wissenschaft gibt es einen Consensus gentium? Wenn nicht die wenigen Fachmänner schon denselben ausmachen, so steht keine Wissenschaft fest. Wie verhält es sich mit den kleinen täglichen Wahrheiten, die der Mensch entweder durch eigene Tätigkeit oder durch Mitteilung erwirbt, — von letzteren gilt ja in der Tat vivre c'est croire. Aber besteht für sie ein Consensus gentium?

3. Die Sinne jedes einzelnen und die Vernunfteinsicht jedes einzelnen täuscht nach Lamennais. Täuschendes zu Täuschendem addiert, gibt nicht Untrügliches. Wir schreiben gerade deshalb dem Consensus gentium Untrügliches zu, weil wir die einzelne Vernunft für *per se* untrüglich halten. Es müßte denn der Consensus gentium Äußerung einer Vernunft sein, die neben und über der menschlichen steht, eine Äußerung der göttlichen Vernunft. Die Folge wäre der Pantheismus.

Anmerkung. Vielfach die gleichen Anschauungen im Erkenntnisproblem vertrat der berühmte Prediger und Theatinergeneral P. Joachim Ventura de Raulica (1792—1861), wenn er auch später seinen Standpunkt etwas mäßigte. In seiner Schrift saggio sull'origine delle idee e sul fundamento della certezza meint er, der Prinzipien mögen wir gewiß sein, aber wir wüßten nicht sicher, ob wir Deduktionen richtig und nach den Gesetzen der Logik angestellt hätten; darum müßten wir erst die Beistimmung anderer, besonders der Fachleute, abwarten.[1] Allein sind die Prinzipien richtig, so kann der eigenen Vernunft nur mißtrauen, wer entweder der Ansicht ist, die Vernunft sei überhaupt nicht erkenntnisfähig, sie könne aus gegebenen Prämissen nicht einmal einen Schlußsatz ziehen, oder wer das Bewußtsein hat, nicht achtgegeben zu haben. Es ist ja richtig, daß die Beistimmung anderer das subjektive

1) Zigliara, Summa philosophica, vol. 1, 1893⁹, pag. 286.



Selbstvertrauen stärkt. Aber das beweist nicht, daß vorher keine Gewißheit vorhanden ist.

Siebentes Kapitel.

Die objektive Evidenz als oberstes Kriterium.

Wir treten nunmehr an die positive Entscheidung der Frage nach dem absolut höchsten Kriterium der Wahrheit. Um die Entscheidung nach allen Seiten zu begründen, werden wir erstlich die Merkmale hervorheben, aus welchen das oberste Kriterium der Wahrheit sich zusammensetzt; dann werden wir den Begriff und die Arten der objektiven Evidenz erörtern. Hierauf zeigen wir, daß gerade sie oberste Ursache aller Gewißheit ist. Endlich bestimmen wir das Gebiet derselben und untersuchen, ob dasselbe auch auf übernatürlichem Terrain eine Bedeutung besitzt. Schließlich geben wir praktische Anweisungen.

A. Merkmale des obersten Kriteriums.

Wollten wir das oberste Kriterium der Wahrheit definieren, so würden wir folgende notae finden:

1. Es darf niemals dem Irrtum zukommen; der Irrtum darf sich niemals darauf berufen können, um sich als Wahrheit auszugeben. Umgekehrt muß es jeder Wahrheit ohne Ausnahme zukommen, falls wir sie mit Sicherheit als Wahrheit erkennen sollen.

Daß dieses Merkmal zum Begriff „höchstes Kriterium" gehört, versteht sich von selbst. Arkesilaos hat einst geleugnet, daß es ein solches Merkmal, das nur der Wahrheit eigne, gebe, aber eben damit wurde er Vater einer skeptischen Schule. Im Attribut „höchstes" liegt, daß es jeder Wahrheit zukommt. Einem Urteilsakt, welchem es nicht aufgeprägt ist, fehlt die Sicherheit, die erkannte notwendige Objektivität, wenn er auch zufällig doch wahr ist.

Wir sagten darum, die äußere Erfahrung könne nicht höchstes Kriterium sein, denn sie trete für viele Wahrheiten, die wir als durchaus zuverlässig erkennen, nicht ein. Wir sagten ferner, das Bewußtsein eines Aktes sei nicht höchstes Kriterium; denn wir sind uns auch solcher Erkenntnisakte bewußt, die zweifellos falsch sind.

2. Das oberste Kriterium muß primär objektiv sein.

Das oberste Kriterium ist irgend ein Merkmal oder ein Umstand, der Beziehung zu einem Erkenntnisakt hat, dessen Gewißheit geprüft werden soll. Es sei etwa dieser Umstand das Zeugnis aller Menschen, insofern es für einen Urteilsakt eintritt.

Dieser Umstand oder dieses Merkmal muß etwas Reales oder Objektives sein; es muß ihm ein Sein zukommen, ohne und unabhängig von unserem Denken. Z. B. ein gedachter Consensus gentium nützt nicht, es

muß ein wirklicher sein. Ebenso kann es darum kein Denkakt sein, den zu setzen unsere Sache ist. Der Grund hiefür wurde schon angegeben. Er liegt im rezeptiven Charakter unserer endlichen, abhängigen, nicht-schöpferischen Erkenntnisweise.

Ferner muß diesem Merkmal auch die Eigenschaft zukommen, oberstes Kriterium zu sein, schon vor und ohne unser Denken. Es genügt nicht, daß wir ihm die Eigenschaft eines obersten Kriteriums „ausdenken."

3. Das oberste Kriterium muß in einer Eigenschaft bestehen, die dem Inhalt des zu prüfenden Urteilsaktes immanent ist.

Um den Inhalt eines Urteilsaktes auf seine Verlässigkeit zu prüfen, kann entweder seine objektive Kopula selbst oder das Bezeugtsein dieser Kopula geprüft werden. Es frägt sich, wo liegt das oberste Kriterium: in Merkmalen, die dem Zeugnis für die Objektivität der Kopula zukommen oder in Merkmalen der Kopula selbst?

Angenommen, es ist einmal das Zeugnis für die Kopula deren Kriterium, dann müssen wir wissen, a) daß das Zeugnis für die objektive Kopula wirklich vorhanden ist. Es muß also der bezeugten Kopula ein anderer Urteilsakt vorausgehen. Ein nur angeblich bezeugtes Urteil kann nicht mittels des zweifelhaften Zeugnisses bestätigt werden. b) Wir müssen wissen, daß der Zeuge ein Wissender ist. Es muß darum dem bezeugten Urteil ein anderes vorausgehen: „Der Zeuge ist wissend." c) Wir müssen wissen, daß der Zeuge uns nicht belügt. Es muß also dem bezeugten Urteil das andere vorausgehen: „Der Zeuge lügt nicht".

Von der Wahrheit dieser drei Urteile hängt die Wahrheit der bezeugten Kopula ab. Ein Oberstes aber hängt nicht ab. Dazu kommt, daß diese drei Urteile keineswegs unmittelbare Urteile sind. Aber selbst wenn sie es wären, so müßte zuvor die Verlässigkeit der Sinne und die Verlässigkeit des analysierenden Verstandes feststehen.

Daraus ergibt sich: eine objektive Kopula ist niemals dadurch in letzter Linie gewiß, weil sie bezeugt ist; das ist niemals ihr letzter Pfeiler, auf dem sie ruht; denn jedes Zeugnis setzt die genannten drei Urteile voraus.

Folglich kann nur ein Merkmal, das dem Inhalt oder der objektiven Kopula des Urteilsaktes, der geprüft wird, selbst immanent ist, auf den Vorzug, oberstes Kriterium zu sein, Anspruch erheben.

Jemand könnte unserer Konsequenz ausweichen und sagen: es sei allerdings notwendig, daß die bezeugte Kopula als solche sich auf die drei genannten Urteile stütze; allein diese könnten immer wieder mit einem anderen Zeugnis bestätigt werden, so daß doch das Zeugnis die oberste Stütze bliebe. Allein selbstverständlich kann so nicht in infinitum fortgefahren werden. Zuletzt muß es Urteile geben, denen innerlich und unabhängig Wahrheit

und Gewißheit zukommt. Unendlich viele abhängige Ursachen gibt es nicht; sie sind unendlich viele Wirkungen auf dem Gebiet der Erkenntnis wie auf dem Gebiet der Realität.

Man hat darum immer gesagt, oberstes Kriterium könne nur ein criterium internum sein. „Innerlich“ will sagen a) innerlich dem objektiven Inhalt, der realen Kopula und b) darum auch innerlich gerade dem zu prüfenden Erkenntnisakt, da die objektive Kopula selbst auf den Geist wirkt durch Eigenschaften, die ihr immanent sind, nicht durch Eigenschaften, die einer fremden Intelligenz zukommen und nur denominatione extrinseca dem objektiven Inhalt zugesprochen werden. Kommen solche Eigenschaften dem objektiven Inhalt nur äußerlich zu, so kann der auffassende Intellekt sie nicht daraus nehmen; er muß sie gewinnen aus der fremden Intelligenz, der sie wirklich eignen.

Die Auktorität ist so zwar ein Kriterium der Wahrheit, aber nicht das höchste, sondern ein abhängiges, sekundäres. —

4. Es muß in einer Eigenschaft des Objektes liegen, die Bezug auf unsere Erkenntniskraft hat, die das Objekt auf die Erkenntniskraft bezieht, das Objekt der Erkenntniskraft, resp. deren erkennenden Tätigkeit nahebringt oder offenbart.

Die Wahrheit ist nämlich eine Relation zwischen Erkenntnisakt und Objekt. Die Herstellung dieser Relation geht vom Objekt aus. Der Erkenntnisakt ist später als das Objekt; das Objekt könnte bereits eine Ewigkeit existieren, ehe es ein menschlicher Geist erfaßt. Der Erkenntnisakt ist auch veranlaßt durch das Objekt. Demnach ist das Objekt auch Ursache jener Relation, welche Wahrheit ist, und wenn die Wahrheit des Erkenntnisaktes geprüft und gemessen wird, so gibt das Objekt den Maßstab ab, der Akt dagegen ist das zu messende, das zu bestimmende.

Allein das setzt voraus, daß das Objekt in der Weise auf die menschliche Erkenntniskraft einwirkt, daß von ihm ein wahres Bild entsteht. Die Eigenschaft, welche das Objekt zu einer solchen Wirksamkeit auf das Subjekt befähigt, ist offenbar der einzige Grund der Wahrheit unserer Erkenntnis. Will ich sicher sein, ob mein Urteil wahr ist, so habe ich zu fragen, ob ich ihm zustimme auf Grund jener Eigenschaft des Objekts, ob ich ihm zustimme, weil sein Gegenstand derart auf mich wirkt, daß er nur ein wahres Bild in mir zu erzeugen vermag.

Höchstes Kriterium kann daher nie eine Eigenschaft sein, die dem Objekt absolut zukommt, d. h. ohne Beziehung auf die menschliche Erkenntniskraft; also nicht etwa seine stoffliche Zusammensetzung, nicht seine Natur. Ob dieselbe geistig oder stofflich ist, ist an sich gleichgiltig.

5. Das oberste Kriterium muß unbeweisbar sein.

Wir haben bisher dreierlei gefunden: a) das oberste Kriterium muß unter allen Umständen eine Realität sein, z. B. ein faktischer Consensus

gentium; b) dieser Realität muß die Eigenschaft zukommen, oberstes Kriterium zu sein und zwar unabhängig von unserem Denken; c) diese Realität muß sich finden in dem Erkenntnisinhalt, der in jenem Urteil ausgesprochen wird, dessen Verlässigkeit geprüft wird.

Diese drei Umstände dürfen aber nicht beweisbar sein. Erstlich darf es nicht beweisbar sein, daß das oberste Kriterium eine Realität ist, weder im allgemeinen noch im besonderen. Es darf der allgemeine Satz nicht beweisbar sein: „Das oberste Kriterium ist eine Realität." Wir reden natürlich vom obersten Kriterium der menschlichen, also einer endlichen Erkenntnisweise. In diesem Sinne ist der genannte Satz ein unmittelbares, analytisches Urteil; denn rezeptives Denken ist wahr, wenn es Objektivität oder Realität rezipiert und auf sie sich stützt.

Es darf auch nicht die Realität des bestimmten obersten Kriteriums erweisbar sein. Da z. B. der Consensus gentium seiner Existenz nach erweisbar ist, so kann er nicht oberstes Kriterium sein; denn ob er real ist und darum reale Wahrheit erzeugt, hängt von der Realität oder Objektivität vorausgehender anderer Erkenntnisakte ab.

Zweitens darf nicht der Satz erweisbar sein: „Diese Realität ist oberstes Kriterium". Dieser Satz muß unmittelbar sein. Darum kann der Consensus gentium wieder nicht oberstes Kriterium sein; denn es muß bewiesen werden, warum all das sicher ist, wofür alle Menschen eintreten. Und noch mehr müßte bewiesen werden, daß nichts wahr ist, wofür der Consensus gentium nicht eintritt.

Endlich darf nicht der Satz erweisbar sein: „Diese Realität, welche oberstes Kriterium ist, findet sich in diesem zu prüfenden Urteil." Wir sagten darum, das oberste Kriterium bestehe in einer Eigenschaft des objektiven Urteilsinhaltes, die auf unseren Intellekt selbst wirkt, durch die sich der Inhalt selbst als objektiver manifestiert. Es kann allerdings der Inhalt eines Urteilsaktes, der das oberste Kriterium an sich hat, vom Inhalt eines anderen Urteilsaktes abgeleitet werden und erst nach dieser Ableitung die Objektivität des ersteren Urteilsaktes sich uns manifestieren. Aber es kann nicht der Satz abgeleitet werden: „Dieses Urteil hat das oberste Kriterium an sich." Denn sonst müßten wir einen Obersatz haben, der erklärt, welchen Urteilen das oberste Kriterium zukommt. Und ein Untersatz müßte aussagen: „Dieses Urteil aber ist eines von jenen." Nehmen wir etwa an, der Consensus gentium wäre oberstes Kriterium und wir wollten nachweisen, einem bestimmten Urteilsakte komme derselbe zu. Entweder müßte dann im Obersatz die ganze Summe jener Urteilsakte aufgezählt sein, welchen der Consensus gentium zukommt; dann wüßten wir aber schon im Obersatz den Schlußsatz, d. h. daß diesem Urteilsakt der Consensus gentium oder das oberste Kriterium anhaftet. Oder aber es müßte im Obersatz ein Merkmal gegeben sein, an welchem erkannt würde, welchen

Urteilen der Consensus gentium zukommt. Dann wäre aber unsere Sicherheit über das oberste Kriterium von einem anderen abhängig.

Es kann darum höchstens ein Urteil so verarbeitet werden, daß seine Objektivität sichtbar wird; sein Inhalt kann in Zusammenhang mit dem Inhalt anderer Urteile gebracht, dieser Inhalt kann abgeleitet werden, so daß er selbst in die Augen springt. —

Wir haben bisher die Merkmale des obersten Kriteriums aufgezählt. Jemand könnte einwenden, wie dies mit der Behauptung stimme, das oberste Kriterium sei unbeweisbar. Wir antworten, daß wir bisher den Satz aufstellten: „Das oberste Kriterium darf nur der Wahrheit zukommen, aber jeder Wahrheit; es muß unbeweisbar sein; es muß objektiv sein, jedoch eine notwendige Beziehung zum menschlichen Intellekt haben; endlich es muß dem Objekte, über welches geurteilt wird, immanent sein, sei dieses Objekt ein wirkliches Objekt oder eine Aussage."

Dieser Satz ist nichts anderes als eine Art Umschreibung des obersten Kriteriums, ein analytischer und unmittelbarer Satz. Wer versteht, was das Wort „oberstes Kriterium" bedeutet, muß auch die sämtlichen Prädikate besitzen. Folglich haben wir diesen Satz nicht abgeleitet oder gar bewiesen.

B. Begriff und Arten der objektiven Evidenz.

I. Begriff der Evidenz. „Evident" ist „einleuchtend." Was verstehen wir darunter? Wir sagen nicht, ein Ding oder ein Begriff sei einleuchtend. Dies wäre gegen allen Sprachgebrauch. Wir sagen stets: ein Urteil ist einleuchtend. Aber was bedeutet dieser Ausspruch? Nicht: Subjekt und Prädikat sind einleuchtend. Wir behaupten, die Verbindung von Subjekt und Prädikat sei einleuchtend; oder besser „das Verbundensein derselben ist einleuchtend." Eben darum bemerkten wir schon, daß „einleuchtend" nicht von Begriffen, sondern nur von Urteilen gelte; das Wesen des Urteils liegt aber in der Kopula.

Doch damit ist der Sinn des Wortes „einleuchtend" noch nicht völlig abgegrenzt. Den Satz: „Dieses Urteil ist einleuchtend oder evident" könnte jemand deuten: „Dieses Urteil ist mir verständlich", oder „ich weiß, was mit diesem Urteil gesagt sein soll." Diese Deutung wäre gänzlich verfehlt. Wir können sehr gut wissen, was ein Lehrer mit einem Satze sagen will, und derselbe kann uns doch nicht einleuchtend sein. Ja wir können verstehen, was ein ganz falscher Satz bedeutet.

Wir müssen eben festhalten, daß „einleuchtend" nicht von der subjektiven Kopula, vom Urteilsakt, sondern von der objektiven Kopula gilt. Die objektive Kopula als objektiv, als real, muß einleuchtend sein.

Darum wird Evidenz definiert als *veritatis perspicuitas menti*

cognoscenti. Perspicuitas ist eine Eigenschaft des Objektes: „Durchsichtigkeit" oder „Sehbarkeit". Nicht das Auge ist durchsichtig oder sehbar, sondern der Gegenstand.

Veritas ist das Übereinstimmen von Geistesakt und Gedachtem als einem Objektiven, kurz Übereinstimmung von Prädikat und Subjekt. Diese Übereinstimmung wird nicht bloß behauptet, sondern ist vorhanden und wird darum behauptet, sie ist sehbar und wird darum gesehen. —

Damit haben wir die erste Definition von „Evidenz" erklärt. Es gibt eine zweite, die den Sinn des Wortes noch mehr verdeutlicht. Man kann sich mit Recht fragen: wann ist die dem Urteilsakt vorausgehende oder objektive Kopula zwischen Subjekt und Prädikat so sehbar, so durchsichtig? Was beleuchtet die objektive Kopula derart? Diese Beleuchtung stammt wiederum nicht vom Subjekte, sondern ist eine dem Objekte anhaftende, über dasselbe ausgegossene Eigenschaft. Diese Beleuchtung besteht aus zwei Eigenschaften:

1. Die Kopula muß eine notwendige sein.

Zum Verständnis dieser Bedingung wollen wir festhalten, daß es der Intellekt ist, der über „Evidentes" urteilt. Der Intellekt kann nun den Urteilsakt entweder aus sich allein fällen, wenn es sich um eine allgemeine Erkenntnis handelt, oder aber er fällt den Urteilsakt auf Grund des Zeugnisses der Sinne, des Bewußtseins oder der Auktorität; letzteres, wenn die Erkenntnis eine singuläre ist. Im ersteren Fall kommt der objektiven Kopula an sich Notwendigkeit zu; denn nur die Notwendigkeit hat Allgemeinheit zur Folge. Aber auch im letzteren Falle ist die objektive Kopula notwendig, freilich besitzt sie bloß eine necessitas ex consequenti, d. h. weil sie ist, kann sie nicht mehr nichtsein. Fällt der Intellekt über eine Tatsache ein Urteil, so beruft er sich auf zwei allgemeine notwendige Sätze, auf das Gesetz: „was ist, kann nicht zugleich nichtsein" und auf den Satz: „die Sinne täuschen nicht". Die Notwendigkeit, welche diesen beiden Wahrheiten zukommt, trägt er über auf sein singuläres Tatsachen- oder experimentelles Urteil, z. B. dieser Baum blüht.

2. Subjekt und Prädikat müssen bloße Ausfüllungen der einfachsten Begriffe sein, oder was das Gleiche ist, sie müssen auf die einfachsten Begriffe zurückführbar sein; es muß gezeigt werden können, daß der Urteilsakt nur eine Anwendung seines reduktiven Prinzipes ist.

Am schnellsten ergibt sich dies bei den singulären Erfahrungsurteilen. Sie sind bloße Anwendung des Gesetzes der Identität unter Anlehnung an den Satz, daß die Sinne nicht täuschen. Täuschen die Sinne nicht, dann ist wirklich das Subjekt kein anderes Ding als das Prädikat; folglich sind beide so verbunden, so identisch wie Sein und Sein. Daß aber die Sinne nicht täuschen, ist für die direkte Erkenntnis ein analytischer Satz; denn eine

Erkenntniskraft muß erkennen; für die reflexive beweisende Erkenntnis ist es eine Anwendung des Kausalitätsgesetzes.

Das Gleiche hat statt bei den allgemeinen Urteilen. Dieselben sind entweder unmittelbar oder mittelbar.

Ist der Urteilsakt eine unmittelbare Wahrheit, so heißt dies nichts anderes als das Prädikat ist unmittelbar dasselbe wie das Subjekt, nicht wegen eines dritten. Ist die Vernunft erkenntnisfähig, so muß sie mindestens das als identisch erkennen, was an sich schon als identisch sich darstellt. Und darum ist für die erkenntnisfähige Vernunft das allgemeine unmittelbare Urteil nichts anderes als Anwendung des Gesetzes der Identität.

Ist das allgemeine Urteil eine mittelbare Wahrheit, so will dies sagen: das Prädikat ist mit dem Subjekt verbunden oder mit ihm quoad rem identisch wegen eines dritten Begriffes, der den Grund (die causa necessaria) der Identität von Subjekt und Prädikat enthält. Erkennt die Vernunft diesen dritten Begriff und erkennt sie ihn als Grund der Identität von Subjekt und Prädikat, so macht sie eine Anwendung des Kausalitätsgesetzes, welches selbst bloß eine Anwendung des Gesetzes der Identität ist. —

Wir haben gefunden, das Urteilen ist häufig nichts als ein bewußtes Ausfüllen der einfachsten Begriffe. Und wir sagten, dies müsse immer statt haben, falls die objektive Kopula nicht bloß notwendig, sondern auch evident oder beleuchtet sein soll. Daß faktisch Subjekt und Prädikat notwendig verknüpft sind, sei es antecedenter sei es consequenter, nützt unserer Erkenntnis nichts, falls wir die Notwenigkeit nicht einsehen. Wir sehen sie aber nicht ein, wenn wir nicht einsehen, daß Subjekt und Prädikat bloße Ausfüllungen der einfachsten Begriffe sind.

Daß wir gerade die einfachsten Begriffe am leichtesten erkennen, ist selbstverständlich; denn der zusammengesetzte Begriff enthält ja auch den einfachen, nicht aber der einfache den zusammengesetzten. Es ist darum denkbar, daß jemand den einfachen Begriff durchschaut ohne den zusammengesetzten zu verstehen; hingegen der umgekehrte Fall ist unmöglich. Der zusammengesetzte Begriff, weil von reicherem Inhalt, wirkt zerstreuend auf die Geisteskraft. Mit der Zusammensetzung des Inhaltes muß darum die Intensität des Aktes nachlassen.

Das Resultat unserer Untersuchung ist: Die Evidenz oder die Beleuchtung einer objektiven Kopula besteht in der Notwendigkeit dieser Kopula sowie in der Zurückführbarkeit von Subjekt und Prädikat auf die einfachsten Begriffe. Evidentia est claritas necessitatis.[1]) Die claritas wird erzeugt durch

1) Eine andere Definition lautet: Die (objektive) Evidenz besteht darin, daß ein Satz, sei es unmittelbar durch sich, oder sei es durch beigebrachte Gründe unserem Verstande in der Weise als wahr sich darstellt, daß wir notwendig anerkennen müssen, es sei so und könne gar nicht

Zurückführung auf die einfachsten Begriffe. Bei den mittelbaren Urteilen sagt man, sie wird erzeugt durch Aufzeigung des Grundes. Wie wir gesehen haben, ist dies dasselbe.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß man einem evidenten Satze seine Zustimmung nicht versagen könne, d. h. daß man ihn einsehen müsse, daß er die Beistimmung erzwingt.

Anmerkung. Die Evidenz, welche wir beschrieben, ist eine Eigenschaft des Objektes. Mißbräuchlich wird das Wort manchmal vom Akt der Einsicht gebraucht, so daß Evidenz identisch mit Gewißheit ist. Um darum die Evidenz im eigentlichen Sinn von der Gewißheit zu unterscheiden, wird erstere häufig objektive, letztere subjektiv Evidenz genannt.

II. Arten der Evidenz. Wir unterscheiden:

1. metaphysische, physische und moralische Evidenz. Ist nämlich eine Wahrheit objektiv evident, so ist der Verstand stets genötigt, nicht bloß ihr beizustimmen, sondern auch zuzugestehen, daß das kontradiktorische Gegenteil unmöglich wahr sein könne. Wenn nun ein Satz dem Verstande in der Weise als wahr einleuchtet, daß dieser sagen muß, das kontradiktorische Gegenteil sei innerlich unmöglich und könne absolut nicht wahr sein, dann ist die Evidenz eine metaphysische.[1]) Leuchtet dagegen der Satz dem Verstande in der Weise als wahr ein, daß dieser sagen muß, das kontradiktorische Gegenteil sei physisch unmöglich und könne nach physischen Gesetzen nicht wahr sein, dann ist die Evidenz eine physische. Leuchtet endlich ein Satz dem Verstande in der Weise als wahr ein, daß dieser sagen muß, das kontradiktorische Gegenteil sei moralisch unmöglich und könne nach moralischen Gesetzen nicht wahr sein, dann ist die Evidenz eine moralische.[2])

2. Innere und äußere Evidenz. Innerlich evident ist ein Satz, wenn er selbst evident ist, d. h. wenn das, was er enthält, selbst von der Art ist, daß es dem Verstande als unbedingt wahr einleuchtet. Äußerlich evident dagegen ist ein Satz, wenn nicht das, was er enthält, an sich schon zur Beistimmung nötigt, sondern vielmehr das Zeugnis eines anderen, weil es als verläßig erkannt, Zustimmung zum Satze erzeugt. Unmittelbar ist in diesem Fall die Glaubwürdigkeit des Zeugen evident.[3])

---

anders sein, wenn wir nicht unsere eigene Vernunft verleugnen wollen. Wie schon bemerkt, hat der Satz: „es kann nicht anders sein" bald den Sinn „es könne allgemein nicht anders sein", bald den Sinn „es kann tatsächlich in dem gegebenen Fall nicht anders sein."

1) Zur metaphysischen gehört auch die mathematische Evidenz.

2) Vgl. oben Seite 279 die analogen Unterscheidungen in bezug auf die Gewißheit. „Alte Leute klagen gern", dieser Satz hat moralische Evidenz.

3) Innerlich evident ist also z. B. der Satz: „Das Ganze ist größer als sein Teil", weil seine innere Wahrheit mir durch die Vergleichung beider Begriffe einleuchtend wird. Manche nehmen den Ausdruck „innere Evidenz" strenger. Dann ist



3. Die *innere* Evidenz kann endlich wiederum von zweifacher Art sein, nämlich entweder *unmittelbare* oder *mittelbare* Evidenz. *Unmittelbar* evident ist ein Satz, wenn dessen innere Wahrheit dem Verstande ohne Beweis, durch die bloße Vergleichung der Begriffe einleuchtet; *mittelbar* evident dagegen ist er, wenn dessen innere Wahrheit erst durch einen Beweis einleuchtend gemacht werden kann.[1])

4. (Freie Evidenz.) Mitunter kommt zwar der objektiven Kopula eine Notwendigkeit zu, allein wir vermögen diese Notwendigkeit nicht dadurch einzusehen, daß wir Subjekt und Prädikat unmittelbar oder mittelbar auf einfachste Begriffe zurückführen. Wir sehen eben nicht ein, daß der Satz bloß Ausfüllung eines reduktiven Prinzips ist. Z. B. „Eine Ordnung von unendlich vielen Gliedern kann nicht durch Zufall entstanden sein." „Es ist *niemals* sicher, ob wir bei einer Aussage belogen werden." „Es ist nicht sicher, ob wir nicht von allen Menschen und ständig verfolgt werden."

Wir sagen, der erste Satz ist evident wahr, die beiden anderen evident falsch. Der erste Satz ist notwendig, die beiden anderen unmöglich, sonst würde der erste nicht immer zutreffen, die beiden andern einmal Gültigkeit besitzen. Gleichwohl schließen sich die Begriffe „Ordnung von unendlich vielen Gliedern" und „*unbeabsichtigt* hervorgebracht" einander nicht aus. Sie sind nicht erkennbare Ausfüllung des Gesetzes des Widerspruchs. Ebenso schließen „Mensch" und „immer belogen werden" einander nicht aus.

Aber woher wissen wir dann doch, daß diese Sätze notwendig sind? Aus den Konsequenzen. die sich aus ihrer Falschheit *für das praktische Leben* ergeben würden. Uns ist der Satz evident: „Gott. der ein soziales Verhältnis unter den Menschen begründet hat, muß dafür gesorgt haben, daß die Führung desselben möglich ist"; dazu aber gehört die Möglichkeit eines Vertrauens auf andere. Kann eine Ordnung vieler Glieder ohne Absicht der Ursache eintreten, so werden die Menschen aufhören, zusammen zu arbeiten. Ohne ein solches Zusammenarbeiten ist aber eine Weiterführung auch nur des leiblichen Lebens unmöglich. Ferner muß der Mensch, um leben zu können, gewisse Berechnungen anstellen können. Dies ist wieder unmöglich, wenn eine Ordnung aus zahllosen Gliedern zufällig entstehen kann.

---

innere Evidenz = begriffliche Evidenz und kommt bloß *allgemeinen* Sätzen zu. Behauptungen der Vernunft auf Grund des Zeugnisses der Sinne hätten nur mehr äußere Evidenz. Dann wäre allerdings äußere Evidenz und Evidenz der Glaubwürdigkeit nicht mehr dasselbe.

1) Unmittelbar evident ist also beispielsweise der Satz: Das Ganze ist größer als sein Teil; denn die innere Wahrheit dieses Satzes ist evident durch sich ohne Beweis. Mittelbar evident dagegen ist der pythagoräische Lehrsatz; denn dieser kann nur durch einen Beweis innerlich einleuchtend werden.

Vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus besteht solchen Wahrheiten gegenüber eine Freiheit, ihnen zuzustimmen oder an ihnen zu zweifeln. Hingegen vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus ergibt sich eine Notwendigkeit des Assensus. Die praktische Vernunft sagt: „stelle Sätze auf, die betätigt werden können, ohne daß das soziale oder individuelle Leben zu Grunde geht."

C. Die objektive Evidenz als oberstes Kriterium.

Die objektive Evidenz ist offenbar dann oberstes Kriterium, wenn sie die gleichen Merkmale in ihrem Begriff einschließt, die im Begriff des obersten Kriteriums enthalten sind, und von uns oben (Seite 408—412) erörtert wurden. Das trifft nun wirklich zu.

a) Das oberste Kriterium kommt jedem wahren Satze zu und keinem falschen. Genau so ist jeder wahre Satz objektiv evident, d. h. notwendig, und diese Notwendigkeit ist einleuchtend; denn wie sollten wir ihn sonst als objektiv gültig erkennen? „Wir erkennen ihn als objektiv gültig" ist ja nichts anderes als „er ist wahr", d. h. er stimmt mit der Wirklichkeit überein und ist so erkannt.

Kein falscher Satz ist objektiv evident. Wie sollte eine objektive Kopula, die faktisch nicht besteht, notwendig bestehen? Wie sollen wir von einem Realen, das es nicht gibt, genötigt werden, es zu sehen? Ein falscher Satz, der objektiv evident ist, ist ein viereckiger Kreis, d. h. er besteht aus notae repugnantes.

Freilich halten wir manch falsches Urteil für wahr, ja wir stimmen ihm sogar fest und ohne Zaudern zu. Aber diese Festigkeit ist nicht das Werk einer Objektivität, sondern das Werk unserer Subjektivität.

b) Der Satz, in welchem irgend ein Merkmal der Urteile als oberstes Kriterium derselben bezeichnet wird, ist unmittelbar oder unbeweisbar.[1]) Nehmen wir nun den Satz: „ein Urteil, das objektiv evident ist, ist wahr". Dieser Satz läßt sich nicht beweisen; denn er hat den Sinn: „ein Urteil. das wahr ist (dessen Inhalt notwendig ist und als notwendig sich aufdrängt), ist wahr". Zwischen Subjekt und Prädikat desselben liegt kein Mittelbegriff. Folglich kommt das Merkmal der Unbeweisbarkeit der objektiven Evidenz zu.

Es läßt sich auch nicht beweisen, daß einer bestimmten objektiven Kopula die Evidenz eignet; denn es müßte folgender Satz abgeleitet werden: „dieser Kopula kommt mittelbar oder unmittelbar die objektive Evidenz zu". Darin liegt ein Widerspruch. Entweder kommt nämlich der fraglichen Kopula wirklich die objektive Evidenz mittelbar oder unmittelbar zu, dann braucht dieser Satz nicht abgeleitet zu werden; denn „dem Satz kommt mittelbar oder unmittelbar die Evidenz zu", heißt, er drängt sich selbst mittelbar oder

1) Vergl. oben Seite 411, Abs. 4: Zweitens . . .

unmittelbar unserem Intellekt als notwendig auf. Oder aber der objektiven Kopula kommt die Evidenz nicht zu, weder mittelbar noch unmittelbar, dann kann auch nicht durch Ableitung bewiesen werden, daß sie ihr zukommt; der Schlußsatz „sie kommt ihr zu" wäre falsch.

Darin liegt schon, daß es niemals nötig ist, zu beweisen, daß eine objektive Kopula evident ist.

c) Daß die objektive Evidenz dem Objekte zukommt, sagt schon ihr Beiwort.

d) Daß sie dem Objekt in bezug auf den Intellekt zukommt, besagt das Wort „Evidenz" selbst.

e) Die objektive Evidenz ist auch ein inneres Kriterium. Sie kommt dem Objekte zu, welches aufgefaßt wird, mag dieses eine objektive Kopula oder eine Aussage sein. Sie ist nicht bloß ein äußeres Zeugnis für die objektive Kopula oder für eine Aussage.

Aus all dem ergibt sich, die objektive Evidenz enthält genau dieselben notae wie das oberste Kriterium der Wahrheit (Seite 412), beide Begriffe sind konvertibel. Die objektive Evidenz ist also wirklich oberstes Kriterium. —

Indirekt kann auch bewiesen werden, daß kein Urteil, dem die objektive Evidenz zukommt, falsch sein kann. Es würde nämlich sonst der Skeptizismus sich ergeben, von dem wir zeigten, daß er in jeder Hinsicht unmöglich ist. —

Die objektive Evidenz ist denn auch von allen Menschen als allgemeines Kriterium der Wahrheit praktisch anerkannt. Denn wenn wir gefragt werden, warum wir denn diesen oder jenen Satz unzweifelhaft für wahr halten, so berufen wir uns allerdings zunächst auf die Gründe, welche für die Wahrheit dieses Satzes sprechen. Werden wir aber wiederum gefragt, warum uns denn auf jene Gründe hin die Wahrheit des fraglichen Satzes als unzweifelhaft feststehe, so lautet die Antwort immer so: Diese Gründe haben dargetan, daß es sich so verhalte, wie der fragliche Satz es ausspricht, und daß es sich gar nicht anders verhalten könne, daß wir unsere Vernunft verleugnen müßten, wenn wir jenem Satze nicht beistimmten. Wir berufen uns also in letzter Instanz stets auf die objektive Evidenz des Satzes.

Anmerkung 1. Lorenzelli[1]) weist mit aller Entschiedenheit unsere These zurück. Der Hauptfehler des Autors liegt wohl darin, daß er meint, bei unmittelbaren Wahrheiten könne von keinem Kriterium die Rede sein. Offenbar meint er, es sei dasselbe: „für eine Wahrheit gibt es einen Beweis" und „für eine Wahrheit gibt es ein Kriterium". Dies ist aber gänzlich unberechtigt. Kann ich etwa nicht fragen: was bestimmt mich, diesem (unmittelbaren) Urteil den Assensus zu geben? Und kann ich nicht antworten: die Objektivität, die sich mir aufdrängt, der Zwang, den der Inhalt des Urteils auf mich ausübt? Der Inhalt manch anderen Urteils übt keinen derartigen Zwang auf mich aus. Hier liegt offenbar ein Merkmal der Wahrheit vor auch für unmittelbare Urteile, nicht aber ein „Beweis". Beweis ist Ableitung

1) Philosophiae theoreticae institutiones, vol. 1, 1896², pag. 145 ff.



eines Satzes aus dem Inhalt eines anderen Satzes durch einen Mittelbegriff und einen weiteren Satz. Das Merkmal hiegegen ist nicht selbst ein neuer Satz, sondern eine Eigenschaft des gleichen Satzes, der durch das Merkmal charakterisiert werden soll. Es sind ja auch falsche unmittelbare Urteile denkbar. Jemand könnte etwa behaupten: „Sein ist Nichtsein". Warum ist dieser Satz falsch? weil die Unmöglichkeit der Identität beider Begriffe mir einleuchtet. Ich vermag einen Grund anzugeben.

Lorenzelli meint, die Evidenz kann an sich auch subjektiv sein, folglich muß erst gezeigt werden, daß sie objektiv ist; aber womit soll das gezeigt werden? Ist der Beweis selbst subjektiv oder objektiv gewiß? — Hier unterläuft wieder die Anschauung, als müßte die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Evidenz durch einen „Beweis" geschehen. Nein, sie liegt in einem Merkmal, das unmittelbar den Geist zur Zustimmung veranlaßt. Selbst in der Reflexion über das, was ein Urteil wahr macht, kann uns die objektive Gewißheit als Grund bekannt werden, ohne von einer bloß subjektiven Evidenz auch nur zu wissen.

Wenn Lorenzelli meint, die Zurückführung eines Satzes auf seine Prinzipien sei oberstes Kriterium, so muß gefragt werden: warum? Offenbar nur, weil die Prinzipien unmittelbar wahr sind und sie sind dies, weil sie objektiv evident sind. Es wird offenbar der letzte Grund aller Gewißheit und zwar der letzte Real- und Erkenntnisgrund aller Gewißheit mit einem Mittelgrund, der zudem bloß Erkenntnisgrund ist, verwechselt. Die Ansicht Lorenzellis setzt überdies voraus, daß der Akt der Zurückführung selbst gewiß ist. Aber wie, wenn nicht durch objektive Evidenz?

Wenn endlich Lorenzelli sagt, die objektive Evidenz sei nicht mehr Mittel zur Erlangung der Gewißheit, sondern deren Besitz (possessio veritatis) und darum nicht Kriterium, so ist dies falsch. Die objektive Evidenz ist und bleibt bloß Grund der Gewißheit, nicht diese selbst.

Anmerkung 2. Die objektive Evidenz ist das höchste Kriterium der Wahrheit in abstracto; denn sie bezeichnet jene Eigenschaft, welche einen Urteilsakt in letzter Linie wahr macht. Jener Urteilsakt, welchem diese Eigenschaft in höchstem Maße zukommt, ist das absolute, höchste Kriterium in concreto. Es ist das Gesetz der Identität und des Widerspruchs. Wollen wir zeigen, daß einem Urteil die objektive Evidenz zukommt, so zeigen wir, daß es bloß Ausfüllung eines dieser Gesetze ist.

D. Das übernatürliche und das natürliche Kriterium der Wahrheit.

Eine Wahrheit ist uns übernatürlich gewiß, falls wir ihr zustimmen auf Grund einer übernatürlichen Offenbarung durch Gott.

Wollen wir einer Autorität zustimmen, so muß uns deren scientia et veracitas, folglich auch deren Existenz und die Tatsache der Offenbarung gewiß sein. Gott hat nun die Welt ins Dasein gesetzt und ihr Gesetze eingesenkt, die das Weben und Wirken im Kosmos ordnen. Wie die Gottesbeweise zeigen, können wir aus dem Dasein der Welt und unseres Geistes die Existenz Gottes, seine Wahrhaftigkeit und Allwissenheit ableiten; dagegen können wir daraus nicht ableiten, daß er je gesprochen, noch weniger Wahrheiten, welche die Welt nicht als Effekt enthält z. B. daß er dreifaltig ist.

Nun nehmen wir an, wir erkännten Gottes Existenz aus einem solchen Vorkommnis, welches weder die Natur noch ein anderes Geschöpf zum Urheber hat. Und wir erkännten über ihn eine Wahrheit, die sich entweder nicht

derart in der Natur ausprägt, daß der Geist sie aus ihr gewinnen könnte, oder die er wenigstens faktisch nicht aus dem Dasein und Walten der Geschöpfe ableitet. Eine derartige Wahrheit ist ihm übernatürlich geoffenbart und er stimmt ihr zu auf Grund übernatürlicher Offenbarung, er beruft sich auf ein übernatürliches Kriterium. Das übernatürliche Gewißheitskriterium ist die Wahrhaftigkeit und Allwissenheit Gottes, insofern wir seine Existenz und eine Mitteilung an uns nicht erkennen aus dem, was er durch die Schöpfung gesetzt, sondern durch Erscheinungen, die der Schöpfungsakt weder unmittelbar noch mittelbar zur Folge hat, die vielmehr ein gesondertes Eingreifen Gottes erheischen. Würde Gott der Natur jenen Lauf lassen, den er der Natur durch die Schöpfung angewiesen, so würde es zu jenen Erscheinungen nicht kommen.

Wir haben damit das übernatürliche Kriterium bestimmt. Wie das natürliche Kriterium für die vernünftigen, so ist das übernatürliche Kriterium an sich für die übervernünftigen Wahrheiten da. Es frägt sich nun, welche Beziehung hat das übernatürliche Kriterium zu den vernünftigen und das natürliche zu den übervernünftigen Wahrheiten.

I. Das übernatürliche Kriterium und die vernünftigen Wahrheiten. Die Gründe, welche die objektive Evidenz bedingen, sind oft schwer aufzufinden; sie können oft nur durch tiefgehendes und anhaltendes Denken ermittelt werden. Dies hat besonders bei den höchsten Wahrheiten statt, die Gott und göttliche Dinge, das Geistige und Sittliche zum Gegenstande haben. Und eben weil hier eine vollkommene Evidenz nur durch sorgfältiges und scharfes Denken sich erringen läßt, ist in diesem Gebiete der Mensch der Gefahr des Irrtums gar sehr ausgesetzt. Und doch beruhen gerade auf diesen Wahrheiten die höchsten Interessen des menschlichen Lebens, und ist somit eine sichere Erkenntnis derselben für letztere unbedingt notwendig.

Da tritt denn nun das übernatürliche Kriterium in einem gewissen Sinne subsidiär ein. Freilich gilt solches nur insoweit, als es sich um Wahrheiten handelt, welche sich mit den Offenbarungswahrheiten in näherer oder in entfernterer Weise berühren, also von den höheren, übersinnlichen Wahrheiten.[1])

Jedoch hat das übernatürliche Kriterium in bezug auf solche Wahrheiten, welche an und für sich der natürlichen Erkenntnis angehören, nicht einen positiven Charakter, wie die Evidenz, sondern vielmehr nur einen negativen. Die göttliche Offenbarung kann nämlich bloß insofern als Kriterium der Vernunftwahrheiten gelten, als wir an der Nichtübereinstimmung, an dem Widerspruche eines angeblichen wissenschaftlichen Resultates mit dem Offenbarungsinhalte sicher erkennen, daß das wissen-

1) Für rein physikalische und chemische Lehrsätze oder für anderes dergleichen gibt selbstverständlich das übernatürliche Kriterium keinen Maßstab ab.

schaftliche Ergebnis nicht wahr sein könne. Durch das übernatürliche wird also das natürliche Kriterium durchaus nicht überflüssig gemacht; denn es reicht ja für unsere natürliche Erkenntnis nicht aus, äußerlich zu wissen, daß etwas nicht wahr sei; wir müssen zur positiven Erkenntnis der Wahrheit durchzubringen, wir müssen uns eine positive Gewißheit darüber zu verschaffen suchen: und dazu gehört notwendig die Evidenz der Wahrheit.[1])

Damit ist gesagt, daß die Prüfung einer in der Wissenschaft aufgestellten Behauptung, soweit sie sich in irgend einer Weise mit dem Offenbarungsinhalte berührt, immer nach einer doppelten Seite hin vorgenommen werden könne. Man kann nämlich einerseits die wissenschaftlichen Gründe prüfen, aus welchen die gedachte Behauptung erwiesen wird, um zu sehen, ob selbe wirklich dazu geeigenschaftet seien, die Behauptung evident zu machen, oder nicht. Andererseits kann man auch das Verhältnis des behaupteten Satzes zum Offenbarungsinhalte ins Auge fassen, und untersuchen, ob kein Widerspruch zwischen ihm und dem Offenbarungsinhalte stattfinde. Findet ein solcher wirklich statt, dann ist das wiederum ein sicheres Zeichen, daß auch die Gründe, durch welche der Satz bewiesen worden, keineswegs von der Art sind, daß sie eine Evidenz zu bewirken vermögen, und sie können dann immer wissenschaftlich widerlegt werden. Diese Widerlegung darf dann aber auch nicht vernachlässigt werden.

II. Die objektive Evidenz und die Mysterien des Christentums. Die objektive Evidenz ist das Kriterium der Wahrheit für unsere natürliche Erkenntnis; sie erstreckt sich somit nur auf die natürlichen oder Vernunftwahrheiten; auf das, was supra rationem ist, auf die Mysterien des Christentums erstreckt sie sich nicht. Evident ist es zwar, daß es in bezug auf Gott und seine Wirksamkeit nach Außen auch Wahrheiten geben müsse, welche unsere natürliche Erkenntniskraft übersteigen; aber für diese übervernünftigen Wahrheiten selbst kann die Evidenz nicht maßgebend sein. Die Mysterien des Christentums können nie innerlich evident werden, d. h. sie können nie nach ihrer inneren Wahrheit der Vernunft derart einleuchtend werden, daß diese ihre Beistimmung gar nicht mehr versagen kann, wie solches bei den Vernunftwahrheiten stattfindet; sonst wären sie ja nicht supra rationem.

Dagegen aber sind die christlichen Mysterien, wie überhaupt alle Offenbarungswahrheiten als solche genommen, evidenter credibiles. Es ist nämlich vollkommen evident, daß die göttliche Auktorität glaubwürdig ist, weil Gott als die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit sich und uns nicht täuschen kann. Desgleichen kann auch zur Evidenz bewiesen werden, daß Gott sich wirklich geoffenbart hat.

---

1) Darum sagten wir früher, es sei nicht die gleiche Existenz Gottes, an die wir glauben und jene, die wir vor allem Glauben wissen. Seine natürliche Existenz hat er nicht mehr positiv geoffenbart, sondern seine übernatürliche. Vgl. S. 251 Anmerk.

Aber eben weil die christlichen Mysterien nicht innerlich evident, sondern nur evidenter credibiles sind, darum ist und bleibt der Glaubensassens immer ein freier, der möglicherweise auch verweigert werden kann. Die innere Evidenz zwingt die Vernunft unbedingt zur Beistimmung, und diese kann, ohne sich selbst zu verleugnen, ihre Beistimmung nicht versagen. Wo aber in bezug auf theoretische oder praktische Wahrheiten bloß eine evidente Kredibilität gegeben ist, da ist dem Geiste allerdings jeder vernünftige Grund entzogen, auf welchen er sich für die Verweigerung des Assenses stützen könnte; aber doch muß er zur Beistimmung sich selbst entschließen; es muß der Wille hinzukommen, um den Verstand zum Glaubensassens zu bestimmen, eben weil dieser nicht durch die innere Evidenz des zu Glaubenden dazu bestimmt wird. Darum ist der Glaube zwar ein actus intellectus, aber nur, quatenus intellectus per voluntatem ad assensum determinatur. In diesem Sinne ist der Glaube ein freier Akt.[1])

Dennoch aber ist die übernatürliche Gewißheit, welche aus dem christlichen Glauben erfolgt, was die Festigkeit der Beistimmung betrifft, die allerstärkste. Denn fürs Erste ist das Motiv, auf welchem sie beruht, die göttliche Auktorität nämlich, das stärkste;[2]) und fürs Zweite ist der Wille,

1) Assentit intellectus, sagt der heil. Thomas (S. Theol. 2. 2, qu. 1, art. 4), alicui dupliciter; uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est per seipsum cognitum, sicut patet in primis principiis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet in conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter movetur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis, quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

2) Certitudo, sagt der heil. Thomas (In sent. 3, dist. 23, qu. 2, art. 2), nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum: tanto autem major est certitudo, quanto est fortius, quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc, quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per se ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc, quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur. In fide vero ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat *inspici*, *quae creduntur*, sicut inspiciuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, *ut intellectus firmiter adhaereat:* ideo certitudo, quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur; certitudo vero fidei est ex firma adhaesione ad id, quod creditur. In his ergo, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur: et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem *adhaesionis*, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum, quibus assentitur.

der den Verstand zur Beistimmung determiniert, nicht auf sich allein gestellt, sondern es ist die Gnade, welche, wie sie den Verstand erleuchtet, so auch den Willen stärkt, damit er fest und entschieden den ersteren zu jener Beistimmung hinwende.

E. Praktische Vorschriften.

I. Aus all dem, was bisher über die Erkenntnisquellen und über das Kriterium der Wahrheit ausgeführt worden, ergeben sich als Nutzanwendung einige praktische Gesetze, die wir beobachten müssen, um in jedem einzelnen Falle der materiellen Wahrheit unserer Erkenntnis sicher zu sein.

a) Um der materiellen Wahrheit eines Satzes sicher zu sein, müssen wir für selben vor allem einen Grund haben, aus welchem dessen Wahrheit sich unleugbar ergibt. Dieser Grund kann verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der Erkenntnisquelle, aus welcher die Wahrheit geschöpft wird. Wird der Satz aus der (inneren oder äußeren) Erfahrung geschöpft, oder durch Auktorität vermittelt, so fungieren eben diese Erkenntnisquellen als hinreichender Grund für dessen materielle Wahrheit; repräsentiert er dagegen eine Vernunftwahrheit, dann muß er entweder durch sich selbst einleuchtend sein, oder er muß, falls dieses nicht stattfindet, bewiesen werden, und sind es dann entweder diese unmittelbare Einsicht in die innere Wahrheit des Satzes, oder die Beweise, die dafür erbracht werden, welche den Grund bilden, auf welchen hin wir selben als wahr anerkennen und anerkennen müssen. Also die Begründung des Satzes in dieser oder in jener Weise ist das erste, was erforderlich ist, um der materiellen Wahrheit desselben sicher sein zu können. Das erste Gesetz lautet: der Satz ist in seiner Wahrheit zu begründen.

b) Wir dürfen jedoch den Satz erst dann als wahr und gewiß hinnehmen, wenn die Gründe, auf welchen dessen Wahrheit beruhen soll, ihn bis zur objektiven Evidenz erheben. Denn dann erst besitzen wir das Kennzeichen, daß die Wahrheit des Satzes sicher und das kontradiktorische Gegenteil unbedingt ausgeschlossen ist. Die objektive Evidenz muß erreicht sein, wenn wir der materiellen Wahrheit unserer Erkenntnis sicher sein sollen. Das ist das zweite Gesetz.

c) Wie man aber einen Satz nicht als sicher wahr und gewiß annehmen darf, der nicht objektiv evident ist, so muß man umgekehrt einen Satz, welcher objektiv evident ist, als vollkommen gewiß festhalten, und es kann nicht gestattet sein, ihn doch noch in Zweifel zu ziehen, weil er etwa nicht in den Rahmen vorgefaßter Meinungen oder einer Lieblingstheorie paßt. Ist ein Satz einmal objektiv evident, so muß er als unantastbare Wahrheit gelten, und wenn man deshalb auch ein ganzes vorher aufgebautes



System von Lehrmeinungen über den Haufen werfen müßte. Werden gegen den Satz Einwürfe erhoben oder ergeben sich gegen ihn überhaupt Schwierigkeiten, so wird er dadurch keineswegs wieder ungewiß; vielmehr ist es dann Sache des Denkens, jene Einwürfe und Schwierigkeiten zu lösen. Und sollte sogar in dem einen oder anderen Falle eine solche Schwierigkeit nicht als vollkommen lösbar erscheinen, so wird auch dadurch die Gewißheit des fraglichen Satzes, vorausgesetzt, daß er wirklich objektiv evident ist, nicht wankend gemacht; man muß sich dann eben mit den Schranken, welche unserer natürlichen Erkenntnis gesetzt sind, bescheiden.[1]) Das ist das dritte Gesetz.

II. Der Irrtum kann somit immer nur dadurch entstehen, daß man die Gesetze, welche für die materielle Wahrheit unserer Erkenntnis maßgebend sind, außer acht läßt. Die Ursachen, welche zu einem solch unrichtigen und verkehrten Verfahren führen, oder mit anderen Worten die Quellen des Irrtums können von verschiedener Art sein.

a) Eine Hauptquelle des Irrtums sind Vorurteile — vorgefaßte Meinungen. Diese mischen sich, wenn sie sich einmal in uns festgesetzt haben, in all unser Denken ein, und bestimmen uns zu Urteilen, welche allerdings mit ihnen in Einklang stehen, aber nicht der Wahrheit entsprechen. Solche Vorurteile und vorgefaßte Meinungen müssen abgelegt werden. Ob uns eine Meinung schon jahrelang begleitet, muß gleichgiltig sein. Ihre Wahrheit wird nicht ersessen. Sie muß ihre Wahrheit in sich selbst haben. Darum kalte Prüfung!

b) Eine zweite Hauptquelle des Irrtums ist ein verkehrter Wille, der sich von ungeordneten Affekten und Leidenschaften, wie von Stolz, Haß und Abneigung leiten läßt. Die meisten Irrtümer haben ihren Grund in einem solchen verkehrten Willen, der den Verstand gleichfalls auf verkehrte Bahnen führt, und ihn zu Urteilen verleitet, welche allerdings jenen verkehrten Neigungen und Leidenschaften zusagen, aber mit der Wahrheit nichts zu schaffen haben. Man muß mit aufrichtigem und gutem Willen an die Erforschung der Wahrheit herantreten.[2]) Nur die Wahrheit wollen, sonst nichts.

c) Eine weitere Quelle des Irrtums ist die Scheu vor einem scharfen, logischen Denken. Man möchte die Wahrheit gewissermaßen spielend sich aneignen; die ernste und angestrengte Arbeit, welche die Erforschung der Wahrheit fordert,

---

1) So werden z. B. die beiden Sätze: „Der Mensch handelt frei“ und: „Gott sieht die freien Handlungen der Menschen voraus“, die beide evident und gewiß sind, deshalb nicht ungewiß oder zweifelhaft, weil etwa der eine oder andere meint, es ließen sich nicht alle Schwierigkeiten lösen, welche die Vereinbarung der göttlichen Vorausjehung mit der Freiheit des menschlichen Handelns mit sich führt. Man darf daher die beiden Sätze deshalb auch nicht als ungewiß betrachten.

2) Niemand hat wohl diese Vorschrift mehr urgiert, als der heil. Augustin. Überall gilt ihm die sittliche Reinheit des Herzens als Grundbedingung zur Erkenntnis der Wahrheit. Nur in ein reines Herz, sagt er, mag die Wahrheit sich niederlassen; ein Herz, das von Stolz aufgebläht, oder von Leidenschaften zerrüttet ist, nimmt die Wahrheit entweder gar nicht in sich auf, oder verdunkelt und verzerrt wenigstens dieselbe, wenn sie vorher erkannt worden. Vergl. De ver. relig. c. 3. De doctrina christiana, l. 1, c. 10. De Trinit. l. 1, c. 2. et alibi passim.

scheut man. So kommt es, daß man den Irrtum, wenn er in leichter, schöner und bestechender Form an den Geist herantritt, ohne weiteres als Wahrheit hinnimmt. Vor der ernsten Arbeit des Denkens und vor dem Studium der Logik und in jedem Einzelfall vor unbestechlicher Analyse des Inhalts, besonders bei schöngeistigen Erzeugnissen, darf man nicht zurückschrecken.

Wenn man bedenkt, wie unendlich wichtig es für den Menschen ist, daß er der Wahrheit seiner Erkenntnis sicher ist, und wie verhängnisvoll die Folgen sind, welche der Irrtum für den einzelnen sowohl als auch für die gesamte menschliche Gesellschaft nach sich zieht: dann muß man auch die hohe Bedeutung der logischen Gesetze anerkennen, dieselben sich aneignen und sich unverbrüchlich an selbe halten. Die Logik verachten hieße die Wahrheit selbst verachten. Es ist nicht zu wundern, wenn z. B. der Materialismus gewöhnlich ein abgesagter Feind der Logik ist. Er weiß eben, daß die Logik seine Leugnung aller höheren Wahrheiten unbedingt verurteilt, und daß sie rücksichtslos die Sophismen bloßlegt, womit er jene Leugnung zu rechtfertigen sucht. Grund genug also für jeden, der die Wahrheit aufrichtig sucht, die logischen Gesetze sich zum Bewußtsein zu bringen, sie in all seiner geistigen Arbeit unverrückt im Auge zu behalten und sie überall unbedingt zu befolgen.

d) Viele Irrtümer entspringen daraus, daß man in seinen Studien keine bestimmte Ordnung einhält. Was man studiert, das studiere man gründlich, und springe nicht unstät von einem auf das andere. Lectorem *unius* libri timeo. — Ordnung und Beschränkung dürfen aber nicht zur Einseitigkeit führen. Wer bloß eine Spezialität in seinen Studien verfolgt, der kommt leicht in Gefahr, daß er alle übrigen Wahrheiten, welche nicht in diese Spezialität einschlagen, mißachtet, und zuletzt ihnen gar keine Berechtigung mehr zugesteht. Das ist falsch und kann am Ende nur zu schweren Irrtümern führen.

e) Ständige Überwachung und kritische Prüfung erheischen die Produkte unserer Phantasie. Einmal muß überhaupt zwischen Phantasie und Vernunft unterschieden werden; dann ist stets zu bedenken, wie bestechlich die Phantasie ist und wie sie wiederum die Vernunft zu gewinnen sucht.

f) Namentlich ist endlich noch eine reiche Quelle des Irrtums das leere Phrasentum, das heutzutage, namentlich in der Presse, eine so große Rolle spielt. Was man nicht widerlegen kann, darüber geht man mit einer hohlen Phrase weg, und was nicht nach dem eigenen Geschmack ist, das wird durch eine Phrase totgeschlagen. Man lasse sich von ihr nicht imponieren, man gehe ihr auf den Grund, um zu sehen, was sie eigentlich bedeute, und dann wird man immer finden, daß sie im Grunde gar nichts bedeutet, und daß sie nur dazu bestimmt ist, den Gedankenmangel zu verdecken.

Wenn man in solcher Weise die Quellen des Irrtums beseitigt, und in seinem Denken unentwegt an die Gesetze sich hält, deren Beobachtung die materielle Wahrheit unserer Erkenntnis sichert, so wird man auch zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Freilich ist und bleibt unsere Vernunft, weil sie nicht absolute, sondern relative, beschränkte Vernunft ist, troß aller Vorschriften und Vorsichtsmaßregeln immer irrtumsfähig; unbedingt geschützt gegen den Irrtum ist sie dadurch nicht; irrtumsunfähig seinem Wesen nach ist nur Gott. Und darum werden wir in unserem Denken, wenn es sich um Dinge handelt, welche mit dem christlichen Dogma sich berühren, stets auch Rücksicht nehmen müssen auf das übernatürliche Kriterium der Wahrheit.

Fünfter Abschnitt.

Kurzer Abriß der Geschichte der Logik.

Die geschichtlichen Denkmale der Logik werden erst verständlich, wenn zuvor Wesen und Aufgabe der Logik gewürdigt, wenn erst ein Maßstab geschaffen ist, an dem sie gemessen werden können. Aus diesem Grunde haben wir uns eine kurze Darstellung der Geschichte bis auf diese Stelle verspart.

Erstes Kapitel.

Altertum.

In der Wiedergabe der logischen Lehren des Altertums schließen wir uns an E. Zeller („Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung") und an C. Prantl („Geschichte der Logik im Abendlande" 1. Bd.) an.

A. Die voraristotelischen Schulen.

I. Heraklit (500 v. Chr.) hat nach Aristoteles[1]) das letzte Prinzip für den objektiven Wert alles Denkens, das Gesetz der Identität, geleugnet. Indes behauptet er nur, daß demselben Subjekte entgegengesetzte Zustände zukommen können, nicht aber, daß die entgegengesetzten Zustände selbst identisch sind.[2]) Der sinnlichen Erkenntnis spricht Heraklit die Zuverlässigkeit ab.

II. Der Eleate Parmenides (geb. 515) macht vom Gesetz der Identität und des Widerspruchs einen entschiedenen Gebrauch, um seine Alleinslehre zu begründen.[3]) Zenon (geb. 490) baut dialektische Beweise auf, um Vielheit und Bewegung als unmöglich darzutun und wird darum von Aristoteles „Erfinder der Dialektik" genannt.

III. Die nächste Ursache und Anregung zu logischen Untersuchungen gab die Eristik der Sophisten. Protagoras aus Abdera (481—411) ist Vater des berühmten Homo-mensura-Satzes: „Das Denken des Menschen ist maßgebend für die Dinge, für die seienden, daß sie sind, für die nichtseienden, daß sie nicht sind."[4]) Gorgias aus Leontini, der 427 als Gesandter nach Athen kam, suchte zu beweisen: 1. es ist nichts; 2. wenn etwas ist, so ist es doch nicht erkennbar; 3. wenn es auch erkennbar ist, so läßt es sich doch nicht durch die Rede mitteilen.[5]) Gorgias soll auch zuerst die

---

1) 1012 a 25 Λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

2) Zeller, l. c. I/1 1892[5], pag. 661.

3) Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, vol. I, 1883, pag. 117 (Parmenidis carminum reliquiae, V, 35.): ἡ μὲν (sc. ὁδός), ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

4) Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Plat. I, 152 a (Theaet.).

5) Vergl. Zeller, l. c. pag. 1103 ff. Dem Denken fehlt das Objekt. Harms, Geschichte der Logik, 1881, S. 12 ff.

später besonders von Antisthenes (geb. 444), seinem Schüler, vertretene Lehre verteidigt haben, daß „das Eine nicht zugleich Vieles sein könne, daß mithin jede Verbindung eines Prädikates mit einem Subjekt unzulässig ist".[1]) Lykophron wollte zu diesem Zwecke die Kopula auslassen. Euthydemus behauptet, alles komme allem zu gleicher Zeit gleich sehr zu,[2]) und in dem nach ihm benannten Dialog Platons lehrt er, man könne nicht irren, sich nicht widersprechen, denn das Nichtseiende lasse sich weder vorstellen noch aussprechen.

IV. Sokrates (469—399) sucht die von der Sophistik zerstörte Gewißheit und unveränderliche allgemeingültige Objektivität wieder herzustellen. Zu diesem Zweck zerstört er zuerst negativ das Scheinwissen, dann gewinnt er positiven Inhalt im Begriff. Die Hilfsmittel sind ihm Induktion zur Vorbereitung, die Definition zur Vollendung des Begriffes. Bei der Induktion bedient er sich weniger der Beobachtung der einzelnen Dinge selbst, sondern stellt vielmehr die Anschauungen der einzelnen Menschen über sie fest. Das Versuchsfeld des Sokrates war die Ethik.[3])

Unter den sokratischen Schulen beschäftigten sich besonders die Megariker, deren Begründer Euklides von Megara war, mit dialektischen Fragen. Von ihnen sind neue Fangschlüsse, z. B. der Lügner, ausgegangen.[4])

Antisthenes der Zyniker, geb. um 444 zu Athen, gibt eine Definition von der Definition; sie sei der Ausdruck des Wesens.[5]) Aber man könne nur das Zusammengesetzte, nicht das Einfache definieren. Überhaupt ist Antisthenes Nominalist; die Definition gibt die sachlichen Teile an. Daß er nur identische Urteile anerkannte, wurde bereits bemerkt.

V. Platon (427—347) fügt zu der Induktion, deren sich Sokrates zur Auffindung der Definition bediente, noch die Division und erweitert damit das Verständnis der begriffsmäßigen Erkenntnis. Die Induktion dient dazu, in der Vielheit die Einheit zu finden, die Division hat die Aufgabe, die Einheit zu einer geordneten Vielheit zu erweitern. Daran schließt sich die Definition.[6]) Wer sich auf diese zwei Redeformen versteht, ist ein Dialektiker. Denn die Aufgabe der wahren Dialetik ist die Vereinigung der Gegensätze des Einen und Vielen.[7])

Platon behandelt im Phädrus[8]) die Redekunst. Er zeigt, daß der wahre Redner Philosoph sein muß, speziell Dialektiker;[9]) die gewöhnlichen Regeln der Rhetorik sind

1) Plato I, 251 c (Sophistes). Οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθὸν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.

2) Plato I, 386 d (Cratylus) σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι καὶ ἀεί.

3) Beispiele siehe Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philos., 1894[8] Seite 117. Vergl. Harms, Geschichte, S. 16.

4) Überweg-Heinze, l. c. Seite 126.

5) Λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν.

6) Prantl, Geschichte der Logik I, 81.

7) Prantl, l. c., 70.

8) Plat. III, 257 ff. Harms, l. c., 31 ff.

9) Pag. 273.

ungenügend.[1]) Der Redner muß dafür sorgen, daß er „die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Gegenstände nach ihrer wirklichen Beschaffenheit gründlich zu beurteilen wisse.“ Dann ist keine Täuschung möglich. Die Redekunst hat es eben hauptsächlich mit Gegenständen zu tun, in welchen die Anschauungen auseinander gehen. Darum muß am Anfange eine Begriffsbestimmung erfolgen. So hat Sokrates zuerst den Begriff „Wahnsinn“ festgestellt. Damit das Einzelne in seinen Gegensätzen verständlich wird, muß sich an die Begriffsbestimmung die Einteilung reihen; so hat Sokrates den Wahnsinn zerlegt und darin eine doppelte Liebe entdeckt.[2]) Es gibt demnach zwei Redeformen (δύο εἴδη). Die eine Redeform besteht darin, daß man das vielseitig Zerstreute zusammenfaßt und auf e i n e Idee zurückführt; denn dadurch, daß der Redner jedes begriffsmäßig bestimmt, zeigt er, worüber er belehren wolle, und die Rede wird klar und widerspruchslos.[3]) Die zweite Redeform besteht darin, daß jemand den Gegenstand formgerecht zerlegen kann, d. h. nach natürlichen Gliedern, ohne wie ein schlechter Koch, irgend ein Stück zu zerbrechen.[4]) Platon hält diese Kunst der Definition und Division für so erhaben, daß er einem Meister in ihr wie einem Gotte folgen wollte. Gegen diese Kunst seien die Regeln, die man über die Anfertigung von Reden aufgestellt hat, kleinlich. „Wenn jemand nicht die Naturen derer aufzählen kann, welche ihn hören werden, wenn er ferner nicht die Gegenstände nach ihren Arten zu unterscheiden und alles Einzelne in e i n e n Begriff zusammenzufassen vermag, so wird er niemals ein Künstler im Reden werden.“ [5])

Gegen Antisthenes verteidigt Platon die Begriffsverknüpfung oder das Urteil;[6]) er nennt es Bejahung und Verneinung.[7]) Dagegen spricht Platon nicht vom Syllogismus.

Platon teilt zwar die Philosophie noch nicht ein, aber er widmet allen Zweigen Dialoge und würdigt auch die Vorstufe der eigentlichen Philosophie oder Ideenlehre. Dieselbe besteht in der Mathematik, die Platon weder für belanglos noch für identisch mit der Philosophie hält; erst in den Gesetzen scheint durch sie die Dialektik verdrängt.[8])

Die p l a t o n i s c h e Dialektik unterscheidet sich demnach von der Z e n o s’ durch ihr p o s i t i v e s, aber auch von der s o k r a t i s c h e n durch ihr u m f a s s e n d e r e s Ziel; sie soll der Systembildung dienen.[9]) Der Endgewinnst der platonischen Methode ist das Schauen der reinen Idee. Bei Platon fällt darum das Metaphysische und Logische zusammen. Vergl. Seite 341. Seine Dialektik will mehr als bloß formale Logik sein. — Früher war die Dialektik mehr Anhängsel, nun ist sie selbständiger, gleichberechtigter Teil der Philosophie, ja sie bildet deren Mittelpunkt. Ungeklärt bleibt der Begriff des Werdens und ungenügend gewürdigt die Erfahrung.

1) Pag. 269 ff. — 2) Pag. 266.

3) III, 265 d εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διασπαρμένα.

4) Το πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν, κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.

5) Pag. 273.

6) Zeller, Philosophie der Griechen, II/I, pag. 628.

7) I, 263 e, ἐν λόγοις γε αὐτὸ (sc. φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν) ἴσμεν ὄν (Sophistes).

8) Die Redeteile unterscheidet Plato in Nomen (ὄνομα) und Verbum (ῥῆμα). Im Kratylus beschäftigt er sich mit dem Ursprung der Sprache (Zeller, l. c. 629 ff.).

9) Zeller, l. c., pag. 567.

Die Lehre Platons erbte sich in der älteren, mittleren (2. u. 3.) und der späteren (4. u. 5.) Akademie fort.

Der Hauptvertreter der älteren oder ersten Akademie war Xenokrates († 314), der zum erstenmal ausdrücklich die Philosophie in Logik, Physik und Ethik zerlegte. Von der mittleren handeln wir bei Besprechung des Skeptizismus; die spätere ist von geringerer Bedeutung.

B. Aristoteles (384—322).

1. **Zwei Grundbegriffe der aristotelischen Logik.** Wichtig sind die Begriffe Dialektik und Apodeiktik, die vor allem zu bestimmen sind. Beide sind sowohl Theorie als Anwendung.

Die *angewendete Dialektik* dreht sich um wahrscheinliche Sätze, die sowohl als Fragen wie als Prämissen und endlich als Thesen oder Konklusionen auftreten können.[1]) Dialektische Beweise sind solche, die syllogistisch das Gegenteil einer Behauptung aus wahrscheinlichen Prämissen erschließen.[2]) Oder wie Aristoteles an einer anderen Stelle sagt: „Der dialektische Satz tritt zunächst als Frage auf und zwar als Frage, ob die Sache so sei oder nicht so sei, so daß der Partner nur mit ja oder nein antworten kann; darnach wird ein Syllogismus gebildet, in welchem der zugestandene Teil der Frage als Prämisse dient.“[3]) Jeder dialektische Satz, sowohl jener, der zu beweisen, als jener, aus welchem zu beweisen ist, charakterisiert sich allgemein dadurch, daß ihm in den Augen der Disputanten die Eigenschaft der Meinung zukommt, der subjektiven Annahme oder des Zugeständnisses von Seiten des Partners.[4]) Wird darum ein Schluß aus ihr gezogen, so verbindet sich damit die Furcht, es möchte allenfalls doch das Gegenteil von ihr und darum auch die gegenteilige Konklusion gelten.[5]) Ja dem Dialektiker wird empfohlen, daß er die Argumentation für und wider eine Behauptung macht.[6])

Woher nimmt der Dialektiker seine Gründe? Aus den Zugeständnissen des Partners. Aber was gesteht dieser zu? Die allgemeinen, landläufigen Anschauungen. Dieselben bestehen aus den allgemeinsten Begriffen oder nehmen aus ihnen ihre letzte Stütze; ein Beweis aus ihnen gibt keinen Einblick in die *eigentümliche* Natur des Subjektes; ferner nimmt der

1) Vergl. Thomas, in libros post. Analyticorum expositio, libr. I. lect. 21, n. 2 u. 3. Edit. Leonina, tom. I, 1882, pag. 219.

2) Οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, 161 b 4.

3) 24 a 28, διαλεκτικὴ (sc. πρότασις) δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου.

4) 105 b 30, πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.

5) 72 a 8, πρότασις δ'ἐστὶν ἀποφάσεως τὸ ἕτερον μορίον, ἓν καθ'ἑνός, διαλεκτικὴ μὲν ἡ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερονοῦν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἡ ὡρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές.

6) 159 a 37.

Dialektiker diese allgemeinen Sprüche immer logisch, als subjektive Anschauungen, nicht metaphysisch; meist übrigens sind sie ohnehin Sätze, gebildet aus zweiten Begriffen; sind es bestimmtere Sätze, so werden sie vom Dialektiker nur supponiert, soweit sie ihre Kraft in logischen allgemeinen Axiomen, d. h. in Regeln für das Behaupten, haben.[1]) In diesem Sinne ist selbst das Gesetz des Widerspruches ein dialektisches Prinzip wie eine dialektische These. Im ersteren Fall wird aus ihm wie aus einer allgemeinen Meinung oder subjektiven Anschauung bewiesen; im letzteren Fall wird es selbst begründet mit der subjektiven Unmöglichkeit, anders zu denken.[2]) —

Damit ist bereits der Hauptwert der Dialektik für die Apodeiktik angedeutet. Die Wissenschaft setzt einmal die allgemeinsten Prinzipien voraus, dann aber beginnt sie unmittelbar mit veritates immediatae, d. h. mit solchen Sätzen, in welchen zwischen Subjekt und Prädikat kein Vermittelndes liegt. Beide Arten von Sätzen können aber nicht bewiesen werden,[3]) auch nicht durch Induktion,[4]) wenn nicht die Dialektik hinzukommt.

1) S. Thomas, l c. lect. 20, n. 5, pag. 217. Logica erit . . . . de *intentionibus* rationis, quae ad omnes res se habent. Non autem ita, quod logica sit de ipsis *rebus* communibus sicut de subjectis. Considerat enim Logica sicut subjecta, syllogismum, enuntiationem, praedicatum aut aliquid hujusmodi. Pars autem logicae, quae demonstrativa est, etsi circa communes intentiones versetur *docendo*, tamen *usus* demonstrativae scientiae non est in procedendo ex his communibus intentionibus ad aliquid ostendendum de *rebus*, quae sunt subjecta *aliarum* scientiarum. Sed hoc dialectica facit, quia ex communibus intentionibus procedit arguendo dialecticus ad ea quae sunt *aliarum* scientiarum, sive sint propria sive communia, maxime tamen ad communia. Sicut argumentatur, quod odium est in concupiscibili, in quo est amor, ex hoc quod „*contraria sunt circa idem.*" Est ergo dialectica de communibus non solum quia *pertractat* (die theoretische Dialektik) intentiones communes rationis, quod est commune toti Logicae, sed etiam quia circa communia *rerum argumentatur* (angewandte Dialektik). Quaecunque autem scientia argumentatur circa communia rerum, oportet quod argumentatur circa principia communia, quia veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium.

2) Vergl. Thomas, l. c., ferner Prantl, Geschichte der Logik, 1. Bd., 1855, Seite 130 ff. „Die gemeinsamen Axiome haben . . . . von vornherein eine sehr niedere Stellung, wie schon daraus erhellt, daß sie überall bloß als ein gemeinsames (κοινά) bezeichnet, ja sogar zuweilen direkt nur allgemeine Meinungen (δόξαι) genannt werden," auch der Satz vom Widerspruche (1005 b 22). Prantl fährt weiter: Derselbe könne nicht direkt bewiesen werden. „Nur apagogisch ist eine Widerlegung des Gegenteils möglich; und hiefür eben ist die prinzipielle Voraussetzung nicht etwa das objektive Sein und Nichtsein, sondern nur, daß der Gegner mit seinen Worten überhaupt irgend etwas Bestimmtes sagen wolle und, was er sagt, für ihn und andere irgend eine bestimmte Bedeutung habe." Zu weit gehend schließt Prantl: Das Gesetz des Widerspruchs „dem Aristoteles in formaler Geltung aufbürden, kann nur Sache der gröblichsten Unkenntnis sein." Vergl. Zeller, Philosophie der Griechen, II/II, 1879[3], pag. 239 ff.

3) Zeller, l. c. 237. — 4) Zeller, l. c. 242 ff.

Eine weitere Bedeutung der Dialektik findet Aristoteles in der Denkübung, die sie gewährt, oder in der Anleitung zur kunstmäßigen Streitrede. In letzterer wird sie gerne zur Pirastik, zur Kunst, das Wissen zu prüfen. Aristoteles bezeichnet die letztere nur als einen Teil der Dialektik.[1]) auch macht er einen Unterschied zwischen dialektischen und pirastischen Beweisen. Letztere gehen von Sätzen aus, die der Respondent nicht bloß zugegeben hat, sondern in denen er auch, falls er auf Wissenschaft Anspruch macht, sichere Erkenntnis haben muß.[2]) Im Wesen ist demnach zwischen Dialektik und Pirastik kein Unterschied; worin die Einschränkung der letzteren liegt, ist klar. Die Pirastik wendet sich gegen einen Partner, der sich als Wissender geriert, und zeigt, daß sein Wissen nnr ein affektiertes ist. Übrigens ist die Dialektik auch zur Selbstprüfung geeignet.[3]) Als besonderes Merkmal des Dialektikers gegenüber dem Apodeiktiker ist noch anzuführen, daß ersterer auch Einwände aufsucht. Dadurch, daß der Dialektiker allgemeine Sätze aufstellt, bringt er die Vielheit in Einheit; macht er gegen einen solchen Satz einen Einwand, so hebt er die Einheit wieder auf; es soll damit die wahre Einheit und Vielheit gewonnen werden. Aristoteles definiert darum den Dialektiker nach der Kunst, Sätze aufstellen und Einwände machen zu können.[4]) —

Die Aufgabe der Dialektik als Theorie ist damit von selbst bestimmt; sie lehrt Sätze aufstellen und Einwände machen und gibt die Regeln an, wie in kunstmäßiger Streitrede zu verfahren ist. Um zu zeigen, wie leicht Sätze und Einwände gefunden werden können, führt Aristoteles in seiner Logik die loci communes auf fünf Arten zurück.[5]) —

Nachdem wir das Wesen der Dialektik dargelegt, besprechen wir deren Gegensatz, die Apodeiktik. Während die Dialektik von ihrem Gegenstand nur κοινὰ (nicht καθόλον) aussagt, d. h. Prädikate, die und insofern sie von mehr oder weniger allgemeinen Sprüchen formell als solchen abgeleitet werden, ist hingegen das apodeiktische Prädikat jenes, das von einem Subjekte nach dessen Artumfang und zwar objektiv notwendig und wesentlich gilt. Prinzip, warum das Prädikat vom Subjekt ausgesagt wird, ist nicht mehr eine wenn auch ganz allgemeine Anschauung, sondern der bestimmte objektive Wesensbegriff des Subjektes. Wissen, das durch die Apodeixis vermittelt wird, ist Erkennen aus dem objektiven Grunde und zwar aus dem eigentlichen und kompleten Grunde, wie er im Wesensbegriffe oder in der Definition ausgesprochen wird.

---

3) 169 b 25.

4) 161 b 5, οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμεν.

5) 160 a 18.

6) 160 b 3, ἔστι γὰρ ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν διαλεκτικὸς ὁ προτατικὸς καὶ ἐνστατικός.

7) 170 ff.

Während der Dialektiker frägt, nimmt der Apodeiktiker sogleich einen bestimmten Satz als Prämisse und zwar deshalb, weil er objektiv wahr ist.[1]

Auch der Philosoph gebraucht wie der Dialektiker ἔλεγχοι oder Schlüsse, mit denen man Folgerungen anderer widerlegt; aber er gebraucht bloß Schlüsse mit einem bestimmten eigentümlichen, nicht allgemeinen Inhalt. Was die Theorie anlangt, so untersucht er nur derartige Schlüsse auf ihre Verlässigkeit.[2]

Nachdem wir den wesentlichen Unterschied zwischen Dialektik und Apodeiktik charakterisiert haben, können wir zusammenfassend sagen: Instrument der angewendeten Dialektik wie der angewendeten Apodeiktik ist der Syllogismus. Die Form des letzteren ist da und dort die gleiche; aber der Inhalt oder die Materie ist verschieden; freilich meinen wir einen Unterschied, der nicht Dingen, sondern dem Denken und Gedachten als solchem zukommt, wir meinen einen logischen Unterschied, wenn derselbe auch im bestimmten Fall in den Dingen seinen Grund hat.

Die formelle Übereinstimmung von Apodeiktik und Dialektik, den Syllogismus, behandelt Aristoteles in den ersten Analytika; das Besondere der Apodeiktik ist Gegenstand der zweiten Analytika. Die Dialektik wird in den 8 Büchern der Topik besprochen, in einem weiteren Buche rückt Aristoteles den Trugschlüssen der Sophistik zu Leibe. In diesen Schriften zeigt sich, wie unter Aristoteles' Händen die Logik aus einer blühenden Dialektik zu einer nüchternen Analytik geworden ist. Es entstand eine eigene philosophische Sprachweise. Die logischen Probleme finden überdies jetzt ihre gesonderte Behandlung. Trotzdem hat Aristoteles seine Logik nicht von der Metaphysik losgerissen.

2. Hauptgegenstand der aristotelischen Logik. Aristoteles heißt mit Recht Vater der Logik. Gleichwohl ist ihm in letzter

1) Ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λῆψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν, οὐ γὰρ ἐρωτᾷ, ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων. Wie der heil. Thomas „In libros Analyticorum post. expositio, libr. 1, lect. 21, n. 2" bemerkt, besteht zwischen interrogatio syllogistica und propositio kein wesentlicher Unterschied, sondern nur in der Ausdrucksweise (in modo proferendi); was auf die Frage geantwortet wird, das wird im Syllogismus als propositio genommen. Freilich kann sich die Frage auf eine Prämisse beziehen, d. h. sie kann eine Frage sein, deren Beantwortung unmittelbar als Prämisse in einen Syllogismus eingestellt wird. In diesem Fall wird aus dem Syllogismus sich nur ein wahrscheinlicher Schluß ergeben. Die Frage kann jedoch auch auf eine Konklusion gehen, d. h. sie kann eine Frage sein, die nicht einfach beantwortet und deren unmittelbare Beantwortung nicht ohne weiteres als Prämisse benützt wird, sondern vielmehr eine Frage, deren Lösung aus objektiv sicheren Prämissen gesucht wird. Erst dann wird auch die Lösung oder Antwort als Prämisse verwendet. Der letzteren Art von Fragen (de conclusione) bedient sich auch die Apodeiktik, nicht aber der ersteren.

2) 170 a 36, τὸν μὲν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην ἔλεγχον — τοῦ ἐπιστήμονός ἐστι θεωρεῖν εἴτε μὴ ὢν φαίνεται εἴτε τ' ἔστι διὰ τί ἐστιν. Sache des Philosophen ist es, zu prüfen, ob ein Elenchos einer bestimmten Wissenschaft ein bloß scheinbarer oder ein wirklicher ist und warum.

Linie die Logik doch nur Lehre vom wissenschaftlichen **Beweis**.[1]) Der Mittelpunkt seiner logischen Untersuchungen ist darum die Analytik, ein Wort, in welchem, wie angedeutet, nicht der Gegenstand, sondern nur die Art der Untersuchung zum Ausdrucke kommt. Der Beweis wird nämlich in seine **Prinzipien** und **Bestandteile aufgelöst**. In den ersten Analytika wird gezeigt, warum der Schlußsatz **folgt**; in den zweiten, wann und warum eine **notwendige**, **wissenschaftliche** Konklusion sich ergibt.

Der Syllogismus und der Beweis sind auch das **besondere** und **eigentümliche** Verdienst des Aristoteles. Induktion, Division und Definition hat er überkommen und nur mehr oder weniger vervollkommnet.[2])

3. **Schriften.** Die logischen Schriften des Aristoteles hat die Folgezeit als Organon zusammengefaßt; zu ihm gehören: κατηγορίαι, περὶ ἑρμηνείας, ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα, τοπικὰ (nebst περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων). Durch das Wort ὄργανον sollte die dienende Stellung der Logik zum Ausdruck kommen. Aristoteles selbst hat nur verlangt,[3]) daß die Logik **vor** allen anderen Wissenschaften gelehrt werde.

Wie der Stagirite die Wissenschaft gliedert, ist nicht klar. Er spricht von theoretischen, praktischen und poietischen Wissenschaften,[4]) und nennt drei theoretische Wissenschaften: Physik, Mathematik und erste Philosophie oder Theologie. Betrachten wir hingegen seine Werke selbst, so lassen sie sich in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische Untersuchungen ausscheiden; die Poetik vertritt die Kunstlehre.[5]) —

Der beste Schüler des Aristoteles und sein unmittelbarer Nachfolger in der Leitung des Lyzeums war **Theophrast** (322—287). Derselbe hat sich aber gerade in der Logik manche Abweichungen gestattet. Am wichtigsten ist die Darstellung der hypothetischen Syllogismen.[6]) Ihm schloß sich **Eudemus** an.

Im Gegensatz zu diesen **älteren Peripatetikern** stehen die **späteren**. Letztere kommentierten bloß, so daß sie auch „die älteren Kommentatoren" genannt werden.[7]) Andronikus von Rhodus (um 70 v. Christus) verfaßte eine Erklärung zur Schrift κατηγορίαι. Boëthus von Sidon (um 30 v. Christus) war ein Schüler des Andronikus, der alle übrigen Peripatetiker dieser Zeitperiode übertraf.

---

1) Urteile und Begriffe bespricht Aristoteles ursprünglich nur um des Syllogismus willen (Zeller, l. c., S. 186). Hernach allerdings widmet er ihnen selbständige Arbeiten. Vergl. Harms, Geschichte der Logik, S. 54.

2) Die **Induktion** dient nach Aristoteles, um allgemeine **Urteile** oder Sätze, die **Abstraktion**, um allgemeine **Begriffe** zu gewinnen. Die Abstraktion macht gelegentlich der Sensationen die allerallgemeinsten Begriffe entstehen, aus denen dann die **formalen** Prinzipien gebildet werden. Die Induktion vermittelt **bestimmte** Prinzipien. Zeller, l. c. II/II, 194. Über die Induktion vergl. oben S. 115 ff.

3) 1005b 2.

4) Zeller, l. c., 177.

5) Zeller, l. c., 183.

6) Zeller, l. c. II/II, 815—820, Prantl, l. c., 349—398.

7) Prantl, l. c., Seite 529.

Unter den ersten der späteren Peripatetiker scheint das Wort Logik seine heutige technische Bedeutung angenommen zu haben, während die Stoiker die gleiche Disziplin mit Dialektik bezeichneten. Für Galenus ist dieser Ausdruck bereits selbstverständlich.[1])

C. Stoiker und Epikureer.

I. Schüler Polemons, des vierten Hauptes der akademischen Schule, war Zenon aus Kition († 264). Allein er verließ die Akademie um 300 und wurde Vater der Stoiker.

Nach den Stoikern ist die Philosophie praktisches Wissen und zwar angewandtes; sie ist sittliches Handeln mit dem Bewußtsein, daß gerade so handeln recht und sittlich ist. Was die Logik anlangt, so soll sie dem Zenon ihren Namen verdanken. Freilich war darunter auch eine Menge Untersuchungen begriffen, die sich mehr auf den sprachlichen Ausdruck beziehen, die der Grammatik und Rhetorik angehören. Was wir heute Logik nennen, behandelten sie hauptsächlich in jener logischen Disziplin, welche sie Dialektik bezeichneten; freilich findet sich auch in ihr viel grammatisches Beiwerk. Zur Dialektik wurde häufig auch die Kriteriologie gerechnet, manchmal auch von ihr unterschieden.

Gegenüber den Peripatetikern wurde der Selbstzweck der Logik aufrecht erhalten. Aber vielleicht war gerade dies der Anlaß, daß sie in der Zerstückelung der Denkformen, im Formalismus zu weit gingen.

Die Verquickung von Rhetorik und Grammatik mit der Dialektik erklärt sich aus ihrer Auffassung über das Verhältnis von Gedanke und Ausdruck, die sie identifizierten. Der λόγος ἐνδιάθετος und der λόγος προφορικός seien dasselbe. Ist darum auch die Dialektik zunächst und dem Wortlaute nach die Kunst gut zu reden (ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν), so ist sie eben damit auch die Kunst richtig zu denken; und sie zerfällt naturgemäß in die Lehre vom signum und jene vom significatum.

Objekt der Lehre vom Bezeichneten ist das λεκτόν, das Ausgesprochene, d. h. der Inhalt der Worte oder die Denkakte. Dieselben sind entweder komplex oder inkomplex. Inkomplex ist der Begriff und sein Sprachausdruck (Nomen und Verbum). Bei den λεκτὰ ἐλλιπῆ wird über die Kategorien gesprochen, deren die Stoiker nur vier anerkennen. Das Allgemeine ist jedoch nicht real (Konzeptualismus).

Ein vollständiges oder komplexes λεκτόν ist der Satz und der Syllogismus. Eine bestimmte Satzart ist der Aussagesatz, der Wahrheit oder Falschheit enthält (ἀξίωμα). In der Syllogistik ist am bemerkenswertesten die Bevorzugung des hypothetischen Schlusses; er ist ihnen gar die Grundform, so daß später die kategorischen Schlüsse nach Aristoteles, die hypothetischen nach den Stoikern benannt wurden. Die leere Formel eines hypothetischen Syllogismus, in der statt materiell bestimmter Begriffe

1) Prantl, l. c., Seite 535.

Zahlen gewählt wurden, heißt τρόπος.[1]) Die Ausdrücke λῆμμα, πρόσληψις, ἐπιφορὰ stammen von ihnen; τροπικόν bezeichnet speziell den Obersatz eines hypothetischen Syllogismus. Die Peripatetiker hatten statt πρόσληψις μετάληψις und συμπέρασμα für ἐπιφορὰ gesagt.

In der Kriteriologie haben die Stoiker nur eine einzige ursprüngliche Erkenntnisquelle angenommen, nämlich die Wahrnehmung, sowohl die innere als insbesondere die äußere: die Dinge schreiben durch ihre Eindrücke auf unsere einer leeren Tafel gleichende Seele. Mittels der Wahrnehmungen werden dann Begriffe vom Übersinnlichen gebildet. Dies geschieht bald instinktiv, bald wissenschaftlich berechnend. Instinktiv entstehen die κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, d. h. die allen Menschen gemeinsamen Ideen der Sittlichkeit, des Rechtes &c. Existenz kommt aber nur Körperlichem zu.

Ist höchstes Kriterium der Wahrheit in concreto die Wahrnehmung, so ist höchstes Kriterium in abstracto die κατάληψις, jene Beschaffenheit mancher Vorstellungen, infolge deren sie uns zwingen, sie für objektiv zu halten. Die κατάληψις ist subjektiv. Jene Vorstellungen, denen die κατάληψις zukommt, heißen begriffliche Vorstellungen (φαντασία καταληπτική); übrigens erfreuen sich auch die κοιναὶ ἔννοιαι einer derartigen zwingenden Macht. Die Wahrheit ist weder eine Eigenschaft des Zeichens noch des Existierenden, sondern des Aussprechbaren. „Wahr" ist nicht gleich „real". Es ist darum eine Wissenschaft möglich, obschon dem Allgemeinen ie Realität mangelt.

II. Nur der Erkenntnislehre oder, wie sie selbst sagten, der Kanonik wegen sind die Epikureer zu erwähnen. Die formale Logik oder Dialektik verachteten sie ja.

Immer wahr ist nach ihnen die Wahrnehmung; freilich haftet sie nur für die Wirklichkeit des Scheines. Darum ist auch die Meinung stets wahr, falls sie auf die Wahrnehmung aufgebaut ist. Die Wahrnehmung ist letztes Kriterium aller Gewißheit.

Epikur aus Samos lehrte seit 306 zu Athen in seinem Garten. Die Wissenschaft hat nach ihm ausschließlich die Aufgabe, uns zu lehren, wie wir uns praktisch zu verhalten haben, um uns stets glückselig zu fühlen. Wissenschaft und Philosophie sind praktischer Art.[2])

D. Die alte Skepsis.

Ist nur der Schein wirklich, so hört die Gewißheit im eigentlichen Sinne des Wortes auf und die Skepsis tritt an ihre Stelle. Auch in ihrer allgemein praktischen Richtung gleicht die Skepsis dem Epikureismus. Sie will das Glück raubende Täuschung fernhalten, indem sie es von der Erkenntnis unabhängig macht, und ein Glück ohne Erkenntnis sucht.

1) Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον, vergl. Zeller, l. c. III/I, 110.

2) Zeller, l. c., 381, ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

1. Die erste Systematisierung der Skepsis unternahm Pyrrhon aus Elis († 270), der Begleiter Alexander des Großen nach Indien. Sein Schüler Timon lehrte[1]): Um glücklich zu sein, halte man fest, a) daß wir niemals wissen können, wie die Dinge beschaffen sind; b) daß wir uns folglich jeder Behauptung begeben sollen. Allenfalls können wir mitteilen, was uns scheint. Aber auch dies darf nur in Form eines problematischen Bekenntnisses, nicht in Form einer Behauptung geschehen, d. h. wir dürfen unseren Worten nicht einen allgemein giltigen, von unserer Auffassung unseres Zustandes unabhängigen Sinn beimessen.

2. Die Stoiker hatten von φαντασίαι καταληπτικαί gesprochen. Arkesilaos (geb. 315), ein Mitschüler Zenons aus Kition und Haupt der zweiten Akademie, leugnete, daß es solche gebe und negierte jede Sicherheit der Vernunfterkenntnis. Damit hat Arkesilaos die Akademie in das skeptische Lager hinübergeführt. Um nicht alles Handeln unmöglich zu machen, ließ er jedoch Wahrscheinlichkeit zu.

3. Die Lehre von der Wahrscheinlichkeit hat Karneades (geb. 213) vertieft.[2]) Er wendet den Zweifel besonders gegen den Gottesglauben, gegen die Vorsehung, gegen den consensus gentium (κοιναί ἔννοιαι); im Gottesbegriff findet er Widersprüche.

Die falsche Vorstellung hat dieselbe κατάληψις wie die wahre; folglich kann die κατάληψις kein Merkmal der Gewißheit abgeben.

4. Als einen Akademiker bekennt sich in späterer Zeit Cicero (146 bis 43 v. Chr.). Immerhin schwebt Cicero mehr ein positives Ziel vor, die Anbahnung der Wahrscheinlichkeit; ja mit der Ausdehnung des Zweifels auf die Grundsätze der Sittlichkeit will er, wie es scheint, überhaupt nicht vollen Ernst machen.

Aber wie gelangen wir zur Wahrscheinlichkeit? Dadurch, daß wir die Anschauungen der Menschen zusammentragen, vergleichen und prüfen. Hier liegt die Wurzel für Ciceros Eklektizismus; er hatte Epikureer, Stoiker und Akademiker mit gleichem Interesse gehört.

Wollen wir aus der Anschauung eines anderen die Körner der Wahrheit nehmen, so bedürfen wir eines Prüfsteins. Einen solchen Prüfstein gibt die Erfahrung ab, ferner die angeborenen sittlichen Grundsätze und endlich der consensus gentium. Was den zweiten Punkt anlangt, so lehrt Cicero im strengsten Sinn ein angeborenes Wissen. „Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren; würden sie sich ungestört entwickeln, so wäre die Wissenschaft entbehrlich. . . . Das Rechtsbewußtsein ist dem Menschen von Natur aus eingepflanzt. Die Natur hat unserem Geist . . . . auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliche Mitgift verliehen; nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe ist es,

1) Zeller, l. c., 484.
2) Zeller, l. c, 515.

die uns obliegt.“ [1]) Das Gottesbewußtsein, das Bewußtsein von der Unsterblichkeit sind uns ebenfalls angeboren.

Cicero hat auch große Bedeutung für die philosophische Terminologie. er prägt folgende Ausdrücke oder schafft ihnen Eingang: dialectica, ars disserendi, auch λογική (für διαλεκτική); locus, sedes (τόπος); proprium (ἴδιον); forma (εἶδος); notio (ἔννοια, Begriff; (enuntiatio) ἀξίωμα; propositio findet sich erst bei Apulejus; judicium wird noch später die technische Bezeichnung); inductio (ἐπαγωγή); ratiocinatio und conclusio (syllogismus ist nachaugustinisch); sumptiones (λήμματα); assumptio (πρόςληψις); complexio (ἐπιφορά); propositio (für den Obersatz).[2])

Die Bedeutung Roms für die Philosophie liegt überhaupt nur darin, daß es die griechische Philosophie vermittelt und ihr das später üblich gewordene Idiom verliehen hat.[3])

5. Als die Akademie zum Dogmatismus zurückgekehrt war, fand der Pyrrhonismus hauptsächlich durch Änesidemus aus Knossus in Alexandrien (80—60 v. Chr.) Vertretung und Schule. Änesidemus soll der erste gewesen sein, der die zehn Weisen oder Tropen aufgestellt hat, die uns veranlassen müssen, uns jedes Urteils zu begeben.[4]) Die jüngeren Skeptiker reden von vier Weisen.[5])

Ein genaues Bild der damaligen Skepsis ergibt sich aus den Schriften des Sextus Empirikus (200 n. Chr.). Er leugnet die Möglichkeit eines Kriteriums, da es selbst immer nur mit Hilfe eines anderen erkannt werden könnte; er leugnet die Möglichkeit jeden Beweises 2c. Ja er hat bereits gegen die Begriffe Ursache und Wirkung schwere Bedenken. Auf das praktische Leben jedoch soll der Skeptizismus nicht ausgedehnt werden,

E. Neuplatonismus.[6])

1. Vorbereitet wurde der Neuplatonismus durch einen erneuerten Pythagoreismus. War dieser allerdings als Philosophie längst ausgestorben, so lebte er doch gerade in den letzten Jahrhunderten vor Christus als religiöse Lebens- und Kultform fort. Als Philosophie wurde er um die Zeit des Augustus in Alexandrien repristiniert.[7]) Durch seine Verwandtschaft mit dem Platonismus nahm er Interesse an diesem und vermischte die pythagoreische Lehre mit ihm. Umgekehrt näherte sich auch der Platonismus, der als fünfte Akademie, gegründet von Antiochus aus Askalon (um 83 v. Chr.), fortbestand, mehr und mehr der neupythagoreischen Richtung. Der Hauptvertreter der pythagoreisierenden Platoniker war Plutarch

1) Zeller, l. c., 659.

2) Vergl. Prantl, l. c., Seite 505.

3) Varro hatte der Logik ein Buch in seinem Werke de novem disciplinis gewidmet; Quintilian hat die Kategorientafeln übersetzt (essentia oder substantia für οὐσία.)

4) Sie sind aufgezählt bei Sextus Empirikus, Pyrrhoneische Grundzüge, I, 36 ff.

5) Ibidem, I, 146 ff.

6) Siehe Zeller. l. c. III/II, S. 69 ff.

7) Sotion; zur Zeit des Nero Apollonius von Tyana.

aus Chäronea (50—125 n. Chr.); der gleichen Schule gehörte Apulejus von Madaura (geb. 130 n. Chr.) an.[1]) Der Zug der Zeit drängte übrigens auch Männer, die den genannten Schulen sonst fernstanden, zu einem mit pythagoreischen Elementen durchsetzten Platonismus hin, namentlich innerhalb der Stoa (Seneka, besonders aber Epiket und Mark Aurel).

Schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. war der Neupythagoreismus auch ins Judentum eingedrungen und fand in Palästina bei den Essenern Aufnahme. Ihren Triumpf feierte die Verbindung der platonisch-pythagoreischen Philosophie mit dem Judentum, speziell mit dem alexandrinischen, in Philo aus Alexandrien, geb. um 25 v. Chr. Er steht dem Neuplatonismus am nächsten, er hat ihn im vollendetsten Maße angebahnt.

Worin liegt nun jenes Charakteristikum des Neupythagoreismus, das ihn zum Vorläufer des Neuplatonismus gemacht hat? Es ist seine Anschauung von der Philosophie selbst, von der Art, wie wir zum höchsten Wissen gelangen. Letzteres geschieht nicht durch spekulatives Forschen, durch nüchterne Verstandeserkenntnis, sondern durch ein eigentümliches Zusammenwirken Gottes und des Menschen. Gott muß sich offenbaren und er hat das getan in den Mysterien und Philosophemen der Vorzeit und tut es durch die Dämonen. Der Mensch muß sich in seiner Seele ein Organ zum Verständnis der göttlichen Offenbarung schaffen, was durch Reinigungen und Bußwerke geschieht.

Allein der Neupythagoreismus bot doch bloß eklektische Ansätze, selbst bei Philo fehlt noch die einheitliche Lehrentwicklung. Erst der Neuplatonismus verbindet die neuen Vorstellungen des Neupythagoreismus zu konsequenter Einheit und bringt sie in ein geschlossenes, nach allen Seiten ausgereiftes System.

2. Der Neuplatonismus, begründet von Ammonius Sakkas, der zwischen 175—242 nach Christus lebte, trat in drei Schulen auf:

a) Die Alexandrinische, dessen vorzüglichster Vertreter des Ammonius Schüler Plotinus, 204—269, ist. Mitschüler Plotins waren die beiden Origines. Plotin brachte um 244 den Neuplatonismus nach Rom, wo sich besonders Porphyrius ihm anschloß. Die Körper bestehen aus lauter an sich unsinnlichen, rein intelligiblen Qualitäten. Größe, Dichtheit,

1) Apulejus verfaßte eine Schrift de dogmate Platonis; das dritte Buch derselben ist ein Logikkompendium. Bedeutung hat Apulejus für die Terminologie. (Prantl, l. c. 581 ff.) Ein Zeitgenosse des Apulejus ist Galenus, geboren 131 n. Chr. zu Pergamum; 164 kam er nach Rom und starb um das Jahr 200. Galenus hat mehrere Werke über Logik geschrieben. Bekanntlich hat Theophrast der ersten Schlußfigur fünf weitere Modi beigefügt; aus letzteren nahm er seine vierte Figur. In der Metaphysik hat er die Instrumentalursache eingeführt. Galenus war ein tüchtiger Bearbeiter der Logik, hat aber auf die Folgezeit keinen fortbildenden Einfluß gewonnen. — An Apulejus lehnte sich vielfach sein späterer Landsmann Capella an, der um 430 lebte. Seine septem artes liberales waren ein mittelalterliches Schulbuch.



Gestalt rc. sind nichts Körperliches. Etwas anderes außer diesen Qualitäten ist aber der Körper nicht. Der Schein des Körpers entsteht durch das Zusammensein dieser Qualitäten.[1]) Größere Bedeutung als die sinnliche Erkenntnis beansprucht die Dialektik oder das kombinierende und schließende Denken, es geht auf das Wirkliche. Da aber auch die sinnlichen Qualitäten wirklich sind, wenn auch nicht körperlich, so gehen Sinnlichkeit und Intellekt eigentlich auf dasselbe Objekt und sie sind auch dasselbe, nur erkennen die Sinne bloß verworren, was der Intellekt klar erkennt.[2]) Die höchste Stufe aber ist es, wenn der Nous sich selbst unmittelbar und dadurch Gott anschaut.[3]) Diese Selbstanschauung wird vollendet in der Ekstase.

b) Die syrische Schule, gegründet von Jamblichus († um 330 unter Konstantin) aus Chalcis in Cölesyrien; er war ein Schüler des Porphrius in Rom, schlug aber dann seine Lehrkanzel in Chalcis auf. Ihm hing unter andern Julian der Apostat an.

c) Die Schule von Athen, welche 529 durch Kaiser Justinian aufgehoben wurde. Einer ihrer ersten Vertreter war Plutarch aus Athen, † 431 nach Christus; ferner Proklus (411—485), der den Neuplatonismus zu dem machte, was man im Mittelalter unter ihm verstand. Proklus, Syrians Nachfolger in der Schulleitung, war in Konstantinopel von lyzischen Eltern geboren; er studierte in Alexandrien beim älteren Olympiodorus und kam dann nach Athen, um Syrian zu hören.

Ein gemeinsames Dogma des Neuplatonismus war die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles. Diese nachzuweisen, war ihnen eine Hauptbeschäftigung. Darum verfaßten sie mit Vorliebe Kommentare zu beiden Meistern. Die sogenannten jüngeren Kommentatoren zu Aristoteles waren meist Neuplatoniker. Den Reigen eröffnete Porphyrius aus Tyrus (232—304). Wie überhaupt die Neuplatoniker war er in der Logik Anhänger des Aristoteles. Ein Lehrbuch des Mittelalters wurde seine εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας. Zeller[4]) verteidigt ihn gegen die maßlose Herabsetzung Prantls. — Der hervorragendste Kommentator war Alexander von Aphrodisias, der um 200 die Philosophie in Athen lehrte. Ferner sind zu erwähnen Dexippus im 4. Jahrhundert, Schüler des Jamblichus; — Themistius (330—390), obschon Heide, war nicht bloß unter Julian, sondern auch unter Theodosius dem Großen Stadtpräfekt von Konstantinopel und nahm sich unter Valens der verfolgten Athanasianer an; — Syrianus (390—450), Schüler Plutarchs von Athen und Lehrer des Proklus; — Ammonius, Sohn des Hermias und Schüler des Proklus, Lehrer des Simplizius und Joh. Philoponus, trug in Alexandrien vor (Ende des 5. Jahrhunderts); — der Monophysit Johannes Philoponus (zwischen 500 und 560); er war Grammatiker,

---

1) Ennead. V, 2, 1, die Sinne bieten niemals Wahrheit; V, 5, 1, der Verstand bietet Wahrheit, weil er nichts außer sich sucht. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, οἶμαι, οὐκ ἔστιν ἀλήθεια, ἀλλὰ δόξα . . . οὐ τοίνυν δεῖ οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν. V, 5, 2; IV, 6; VI, 3, 8.

2) Vergl. Zeller, l. c. III/II, 606 und Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. 1, S. 659.

3) Harms, l. c., S. 107. Damit verliert natürlich die Logik wie „im Sensualismus und Skeptizismus den positiven Wert, der ihr bei Plato und Aristoteles zukommt.“ Sie hat höchstens vorbereitende Bedeutung. — 4) L. c. 642.

Mathematiker und Philosoph. Als Philosoph näherte er sich mehr dem Aristoteles; in der Übertragung philosophischer Begriffe auf das theologische Gebiet ging er mehrfach irre;[1]) — Simplizius aus Cilicien war Mitschüler des Joh. Philoponus bei Ammonius, hörte aber auch Damascius; er lehrte zuerst in Alexandrien, dann in Athen bis zur Aufhebung der Philosophenschule 529; darauf ging er nach Persien, kehrte aber bald zurück;[2]) — mit Simplizius mußte auch Priszianus der Lydier Athen verlassen; — David, der Armenier, ein Christ, war bald nach 450 geboren; er stammte aus Herth, besuchte außer anderen Orten Athen und hörte dort Syrianus; er schrieb gegen die Nestorianer;[3]) — der jüngere Olympiodorus, der Alexandriner, lehrte im 6. Jahrhundert in Alexandrien und vertrat dort die athenienſische Schule, deren Aufhebung er erlebte; — ein Schüler des vorigen ist Elias; — Stephanus aus Alexandrien kam mit Kaiser Heraklius (610—641) von Alexandrien nach Konstantinopel.[4])

F. Boëthius und die Kirchenväter.

Boëthius,[5]) geb. 480 zu Rom, hat für die Geschichte der Philosophie die hervorragendste Bedeutung. Er ist Vermittler der griechischen Philosophie an das Mittelalter. Er übersetzte die logischen Schriften des Aristoteles und schrieb Kommentare dazu; auch zur Übersetzung der Isagoge des Porphyrius durch Marius Viktorinus (um 350) hinterließ er eine Erklärung. Dadurch ist Boëthius der Schöpfer der mittelalterlichen Terminologie geworden.[6]) Weniger Einfluß haben seine libri quinque philosophiae consolationis erlangt. Boëthius, der bei dem in Ravenna residierenden Theodorich in höchstem Ansehen stand, wurde nämlich des Hochverrats bezichtigt, in Pavia eingekerkert und 525 hingerichtet. Im Gefängnis verfaßte er die genannte Schrift.

Ein vielgebrauchtes Lehrbuch verfaßte auch Boëthius' Zeitgenosse Kassiodorus († um 562): de artibus ac disciplinis liberalium literarum.

Unter den Kirchenvätern verdienen vor allem Klemens von Alexandrien, † vor 216, als Gegner der Gnostiker, dann Augustin (354—430) und Johannes Damaszenus (um 700), letzterer wegen seiner Schrift πηγὴ γνώσεως Erwähnung. Im Mittelalter wurden die „principia dialectices“ des hl. Augustin vielfach gebraucht. Den Skeptikern gegenüber beruft er sich bereits auf das Selbstbewußtsein. (Vergl. Seite 301). Unter den Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern waren viele mehr oder weniger Anhänger Platons und des Neuplatonismus, soweit sich eine solche Stellungnahme mit der christlichen Lehre vertrug. Nur in der Logik blieb Aristoteles stets Führer.

---

1) Vergl. Stöckl in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 6.

2) Vergl. Zeller, l. c. III/II, 844 ff.

3) Vergl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 3.

4) Wir haben gerade die genannten Kommentatoren aufgeführt, weil ihre Erklärungen in die Logik einschlagen und bereits von der Berliner Akademie ediert sind.

5) Vergl. Prantl, l. c., Seite 679 ff.

6) Prantl, l. c, 684; 686; 690—692; 694; 695; 696 (Subjekt, Prädikat); 698; 699; 704; 720.

Zweites Kapitel.

Mittelalter.

A. Geschichte der Entstehung des Universalienstreites.

1. Die mittelalterliche Philosophie war eine Weiterbildung der antiken. In der Realphilosophie war zuerst Platon, dann fast ausschließlich Aristoteles entscheidende Auktorität. In der Logik herrschte immer der Stagirite. Von den Schriften Platons war freilich keine außer einem Teil des Timäus bekannt, den Chalcidius im 4. Jahrh. n. Chr. übersetzt hatte. Was man sonst von Platon wußte, war aus sekundären Quellen, besonders aus Augustin, aus Apulejus, geschöpft. Von Aristoteles besaß man die Schriften des Organons (logica vetus) außer den Analytika und Topika nebst den sophistischen Elenchen. Letztere (logica nova) lernte das Mittelalter erst seit 1128 kennen, in die Schule führte sie Thierry von Chartres um 1140 ein.[1]) Die metaphysischen und physischen Schriften wurden gar erst seit 1200 bekannt.

Einzeln werden die scholastischen Quellenwerke für antike Philosophie in Überweg-Heinze[2]) aufgezählt.

Für den logischen Schulbetrieb lautet die Genealogie, ausgehend von Boëthius und Kassiodorus: Isidor von Sevilla, † 636, der im 2. Buch seiner Schrift Ethymologiarum libr. XX von Logik (Rhetorik und Dialektik) handelt; Beda (674—735) fertigt nach letzterem Lehrbücher; von Beda ist Alkuin (735—804) abhängig sowie seine Klosterschule, die mit besonderem Eifer Dialektik pflegte; Rhabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, † 856, faßt die logischen Überlieferungen in seiner „Unterweisung der Kleriker" (de institutione clericorum) zusammen.

Hauptsächlich eine Frage, die in die Logik oder wenigstens auch in die Logik einschlägt, ging vom Altertum ungelöst dem Mittelalter zu, die Frage nach Beschaffenheit dessen, was wir in den allgemeinen Begriffen auffassen. Die scholastischen Quellen vertraten sowohl den extremen Realismus (Porphyrius), als den Nominalismus (Martianus Capella) und den gemäßigten aristotelischen Realismus (Boëthius). Bis über 1050 hinaus bis auf Roscellin (verurteilt 1092) herrschte der gemäßigte Realismus. Wo nominalistische Auffassungen vorlagen, waren sie entweder

---

1) Otto v. Freising († 1158) hat Logik, Analytika und die sophistischen Elenchen nach Deutschland gebracht. Die logica vetus und die logica nova bilden die logica antiqua im Gegensatz zur logica moderna. Vertreter der letzteren sind die von Johannes von Salisbury gelobten Männer: Gilbertus Porretanus, Bernhard v. Chartres, Wilhelm v. Conches, Abälard (Prantl, l. c., Bd. 2, 1861, S. 116).

2) Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1898⁸, Seite 162 u. 189.



mit realistischen vermischt oder wurden nicht als so bedeutungsvoll genommen, daß man mittels ihrer einen Parteicharakter geprägt hätte.

Nur Scotus Eriugena (etwa 810—877) ist schon im neunten Jahrhundert ein extremer Realist. Er übersetzte als Lehrer an der Hofschule in Paris auf Wunsch Karl des Kahlen die Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita, wodurch sich der Platonismus erklärt, den er in seinem Hauptwerke de divisione naturae vertritt. Auch einen Kommentar zu Martianus Capella verfaßte Scotus. Er will in seinem Hauptwerke den Schüler „außer Zweifel setzen, daß die zehn Kategorien in zwei höheren und allgemeineren einbegriffen sind, in der Bewegung nämlich und im Zustande, welche wieder in allgemeinster Fassung das Weltall genannt zu werden pflegen".[1])

2. Abt Odo (später Bischof von Cambray) lehrte seit 1092 in Tournay Dialektik, während in Lille Raimbert dozierte. Und wir erfahren, daß man ihn einen Realisten nannte im Gegensatz zu den „modernen" Nominalisten.[2])

Wir sehen daraus, daß nicht mehr bloß verschiedene Anschauungen bestanden, sondern daß zwischen Realismus und Nominalismus, welch letzterer allein der verständige Ausleger des Aristoteles sein wollte, ein regelrechter Kampf ausgebrochen war.

Als einer der frühesten Führer in diesem Streite ist uns Roscelin aus Compiègne bekannt, der durch das Konzil von Soissons 1092 zum Widerruf seiner auf die Trinität ausgedehnten Lehre verurteilt wurde. Seine Lehre, die er schriftlich nicht niederlegte, besteht in folgenden Punkten: a) Die universellen Substanzen sind nur flatus vocis, eine subjektive, ja sogar nur eine Zusammenfassung in der Einheit des sprachlichen Ausdruckes. Abälard sagt: solis vocibus[3]) species . . . adscribebat,[4]) nur die vox hat die Eigenschaft einer species, nur die vox ist ein unum, das auf vieles bezogen wird, freilich willkürlich, und das so vieles kollektiv zusammenfaßt. Das dem allgemeinen Sprachzeichen sachlich Entsprechende ist immer nur das Individuum. Homo bezeichnet nichts, wenn nicht das Individuum, eine menschliche Person. — b) Es gibt keine von der

1) Philosophische Bibliothek, Bd. 86, Scotus Eriugena, Leipzig 1870, Seite 41.

2) Darüber berichtet uns Abt Herrmann in Tournay: „Sciendum tamen de eodem magistro (Odone), quod eandem dialecticam non juxta quosdam *modernos* in *voce*, sed more Boëthii antiquorumque doctorum in *re* discipulis legebat. Unde et magister Raimbertus, qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis in *voce* legebat, sed et alii *quamplures* magistri ei non parum invidebant . . ." (Prantl, l. c. 2. Bd., 1861, Seite 82.) Weiter heißt es von diesen moderni: „in Porphyrii Aristotelisque libris magis volunt legi suam adventitiam novitatem, quam Boëthii ceterorumque antiquorum expositionem."

3) Genau so Joh. v. Salisbury: „Einige behaupteten, die Worte selbst seien die Gattungen und Arten." Zweige des Nominalismus, Prantl, l. c., 2. Bd., 1861, S. 122—123.

4) Überweg-Heinze, Grundriß, 2. Bd., Seite 172.



Substanz verschiedene Qualität (color, sapientia), das Individuum hat keine Teile. Abälard erzählt wiederum: solam vocem partes habere aestimat.

Roscelin stellte sich sein Schüler, Wilhelm v. Champeaux, geb. 1070, † 1121, entgegen. Bevor er Bischof von Châlons-sur-Marne wurde, lehrte er zu St. Viktor. Er vertritt einen immanenten Realismus extremer Art. Nach Abälard wäre er der Anschauung gewesen: „ut eandem *essentaliter* rem totam simul singulis suis adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas.“ Den Konsequenzen seiner Lehre suchte er aber hernach durch Modifikationen zu entgehen.

Die rechte Mitte zwischen Roscelin und Wilhelm v. Champeaux hielt der hl. Anselm ein, geb. 1033, Erzbischof von Canterbury († 1109). Er beschäftigte sich vielfach mit logischen Fragen; berühmt ist er durch seinen Gottesbeweis geworden.

Abälard (1079—1142), vieljähriger Lehrer der Dialektik, drückt sich so aus[1]): es ist weder ein Ding von anderen Dingen aussagbar, noch sei das Wort, materiell genommen, von vielen aussagbar als denselben identisch. Aussagbar sei bloß das nomen, falls es genommen wird als sermo;[2]) von vielen prädizierbar sei bloß das „durch das Wort Ausgedrückte“ (expression du mot). Wenn Remusat den Inhalt genau angibt, so gebraucht Abälard auch den Ausdruck conceptus statt sermo.[3]) Die Behauptung der Philosophen, die Universalien subsistierten, habe bloß den Sinn: les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent. Nach Abälard haben demnach die Universalien folgende Eigenschaften: a) sie sind expression du mot; und als solche (passivisch) aussagbar; b) sie heißen concepts, offenbar nach dem Vorausgehenden im objektiven Sinn. c) donnent les choses, embrassent les choses, se rapportent à des choses subsistantes. d) umgekehrt die Objekte geben Anlaß zu den Universalien (donnent lieu aux universaux).

Wir haben demnach gefunden, im Sinne Abälards ist nicht ein Ding, sondern der conceptus objectivus allgemein; folglich ist umgekehrt das Universale stets ein conceptus objectivus, aber ein conceptus objectivus, der sich auf reelle subsistierende Dinge bezieht. Einen Widerspruch gegen den gemäßigten Realismus können wir in diesen Sätzen nicht finden. Überweg-Heinze[4])

---

1) Vergl. Überweg-Heinze, l. c., Seite 191 ff.

2) „Expression du mot“; so deutet Remusat, der die glossulae super Porphyrium handschriftlich eingesehen hat, Abälards Lehre.

3) Il décide que bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et *embrassent les choses réelles* de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces *subsistent en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes.*

4) L. c., Seite 197.



meint, der Nominalismus Abälards sei eine Konsequenz aus der Definition des Aristoteles. Der gemäßigte Realismus bestünde darin, daß er „das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, sondern der Gesamtheit der gleichartigen Individuen immanent sein läßt". Gerade diese Anschauung ist Nominalismus oder Konzeptualismus.

Von großer Bedeutung ist Abälard für die wissenschaftliche Methode der Folgezeit geworden. Der wesentlichste Punkt ist, daß die im Thema sich widersprechenden Auktoritäten zum Worte kommen und ein Ausgleich gesucht wird (in der Schrift: sic et non). Namentlich hat er dadurch Einfluß gewonnen auf die Sentenzenbücher, die um diese Zeit entstanden. (Petr. Lombardus † 1164, Hugo v. St. Viktor † 1141; er schrieb eine summa sententiarum und wurde dadurch Vater der Summisten.)

Von den Werken Abälard's ist vor allem „Die Dialektik" hier einschlägig. In derselben erfahren wir auch ausdrücklich, welche Schriften der Alten ihm bekannt waren.

Die Schule von Chartres schloß sich in der Physik dem Platon an und näherte sich ihm auch in der Lehre von den Universalien. Der ältere Bruder Thierrys [1]) von Chartres, Bernhard von Chartres, † um 1125, über dessen Lehren Joh. v. Salesbury berichtet, nimmt ewige Ideen neben Gott an. Bernhard v. Tours (oder Silvestris, † um 1167) setzt die Ideen in die göttliche Vernunft; dabei ist die Weltseele, welche die Welt als solche formiert, ein Ausfluß aus der göttlichen Vernunft. Abelard von Bath nennt seine eigene Theorie Indifferenzlehre, um Platons mit Aristoteles' Anschauung zu vereinigen. Ihm schließt sich Walter v. Mortagne († 1174) an, der die Stufen der tabula logica (genus, species, individuum) *status* nennt.[2]) Gilbert de la Porrée († 1154) versteht unter den Universalien formae nativae (subsistentiae oder substantiale Formen). Dieselben seien Nachbilder eines Originals (originalis exemplum), nämlich der Idee, die in Gott ist. Aus den Individuen werden sie durch „collectio" genommen. Das Universelle als solches ist darum ein Werk des Geistes, es kommt ihm außerhalb des Geistes nur ein „esse", nicht ein „substare" zu.[3]) Es, d. h. die forma nativa ist konkret geworden, verwachsen mit einem Träger, mit Akzidentien und Proprietäten. Gegenüber Wilhelm von Champeaux bemerkt er, daß die Individuen sich nicht bloß durch Akzidentien, sondern durch „substantielle Proprietäten" unterscheiden; wird von diesen abgesehen, so erscheint die forma

1) Vergl. oben, S. 441. Sein Heptatenchon ist von der größten Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft überhaupt.

2) Prantl, l. c., Seite 138 u. 139.

3) Universalia, quae intellectus ex particularibus colligit, *sunt*, quoniam (universalia) „particularium *illud*" esse dicuntur, *quo* ipsa particularia aliquid sunt; particularia vero non modo *sunt*, quod ex hujusmodi suo esse sunt, verum etiam substant. Zitiert bei Prantl, l. c. Seite 219. . . . Conformitate aliqua plures homines dicuntur unus homo. ibid. 220.

nativa wieder als allgemein. In den Individuen macht sie dieselben „conformes“. Trotz des colligere, mittels dessen der Verstand das Universale aus dem Partikulären schöpft, ist diese Conformitas doch realistisch zu nehmen. Ähnlich läßt Johannes von Salisbury, † 1180, dessen Metalogikus die damaligen Strömungen in der Logik schildert, das Allgemeine dem Singulären immanent sein.

Die pantheistischen Konsequenzen aus dem extremen Realismus zogen Amalrich von Bennes († 1206) und David von Dinant.

B. Die arabisch-jüdische Philosophie.

Die arabische Philosophie verdankt ihren Ursprung und ihren Charakter Übersetzungen aus dem Griechischen, die von syrischen Christen gefertigt worden waren. Man hat die arabische Philosophie im Orient und jene in Spanien zu unterscheiden.

I. Von den arabischen Philosophen des Orients seien Alfarabi und Avicenna erwähnt.

Alfarabi († 950), der in Bagdad und später in Aleppo und Damaskus lehrte, beeinflußte die logische Richtung des Abendlandes durch seinen Kommentar zur zweiten Analytik des Aristoteles. Er hat zum erstenmal das 9. Buch der Logik als Sophistik getrennt.[1])

Die hervorragendste Bedeutung für das Abendland hat jedoch Avicenna (Ibn Sina 980—1037), der in Ispahan Philosophie und Medizin lehrte. Avicenna unterscheidet bereits drei Zustände, in welchen eine Natur sich befinden kann; entweder ist sie das, was in ihrer Definition ausgedrückt wird, oder sie ist Individuum, oder sie ist gedacht.[2]) Er unterscheidet darum zwischen genus logicum und genus naturale, welch letzteres wir genus metaphysicum nannten.[3]) Die Allgemeinheit, welche dem logischen Universale eignet, bringt der Intellekt hervor (intellectus agit universalitatem in formis). Das genus naturale nennt Avicenna ein „intellectum“. Ist es dann nicht dasselbe wie das genus *logicum?* Avicenna verneint die Frage.[4]) Den Unterschied zeigt Avicenna durch einen Vergleich der

1) Prantl, l. c., Seite 318.

2) In seiner Logik sagt er: Unus respectus essentiae est, secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic; — alius respectus est, secundum quod est in his singularibus; — et alius secundum quod est in intellectu; et tunc sequuntur eam accidentia, quae sunt propria *istius* sui esse, sicut est suppositio et praedicatio et universalitas et particularitas in praedicando. . . . Die Eigentümlichkeiten, welche der Natur im Intellekte zukommen, nennt er Dispositionen (dispositiones). Prantl, l. c. Seite 320.

3) Et generalitas vocatur genus *logicum*, de qua intelligitur, quod praedicatur de multis differentibus specie ad interrogationem factam per quid. . . . *Naturale* autem genus est animal, secundum quod est aptum ad hoc, ut ei, quod intelligitur, de illo ponatur comparatio generalitatis. Prantl, l. c. Seite 348.

4) Hoc autem genus logicum, quamvis non habeat esse nisi in intellectu.

Naturen mit einem Kunstwerk. Wie letzteres als Idee des Künstlers, dann als durch den Künstler gesetztes singuläres Produkt und endlich in der Beobachtung der Beschauer ein Dasein habe, so auch die Werke der Natur im Schöpfer, in der individuellen Wirklichkeit und in der Spekulation der Menschen.[1])

II. Unter den abendländischen Arabern übertrifft alle anderen Averroës (Ibn Roschd), der vorzüglichste Kommentator des Aristoteles unter den Arabern. Er ist 1126 zu Cordova geboren und starb 1198. Zum Organon des Aristoteles verfaßte er nicht weniger als drei Erklärungen: bloße Paraphrasen, mittlere und größere Kommentare. Die Scholastiker besaßen aber nur zur zweiten Analytik die drei Erklärungen; zu den übrigen Schriften des Organons nur die beiden kleineren Kommentare.[2]) —

III. Das Verdienst der Juden besteht darin, daß sie die arabischen Übersetzungen des Aristoteles ins Lateinische übertrugen. Nur auf diesem Wege geschah es, daß die Scholastiker endlich alle Schriften des Aristoteles kennen lernten. Bald freilich folgten dann auch Übersetzungen direkt aus dem Griechischen. Der hervorragendste Übersetzer aus dem Kastilischen war Dominikus Gundisalvi, Archidiakon von Segovia um 1150.

C. Blütezeit der Scholastik.

Die metaphysischen und physischen Schriften des Aristoteles fanden anfangs keine günstige Aufnahme. Ein Provinzialkonzil von 1210 verbot, daß über sie selbst oder über deren Kommentare in Paris gelesen werde; indes wich das Mißtrauen schon sehr bald einer fast unbegrenzten Hochachtung. Die logischen Schriften übrigens wurden niemals behelligt.

Alexander von Hales († 1245 zu Paris) bedient sich bereits der gesamten Lehre des Aristoteles, um in seiner Explanation der Sentenzen des Petrus Lombardus die Kirchenlehre zu verteidigen. Hier ist von Bedeutung,

---

non tamen oportet ut id, quod intelligitur ex hoc quod est intellectuale, sit id, quod intelligitur ex hoc quod est logicum; et non est idem.

1) Quia *omnium*, quae sunt, comparatio ad *deum* . . . est, sicut comparatio quae sunt apud nos ad animam artificem: ideo id quod est in sapientia creatoris et angelorum et de veritate cogniti et comprehensi ex rebus naturalibus, habet esse *ante* multitudinem; quidquid autem intelligitur de eis, est aliqua intentio. Et deinde aquiritur esse eis, quod est *in* multiplicitate. . . . Deinde iterum habentur intelligentiae apud *nos*, postquam fuerint in multiplicitate. Prantl, l. c. Seite 349. Diese dreifache Betrachtungsweise der Universalien, aus welcher erneuerte Streitigkeiten sich hervorheben, haben die Lateiner aus keiner anderweitigen Quelle, sondern nur aus arabischer Literatur geschöpft. Albertus Magnus und selbst Thomas von Aquin hätten, wie Prantl meint, in diesen Fragen keinen einzigen Gedanken selbständig aus sich erfaßt. —

2) Prantl, l. c., 374.



daß von ihm die scholastische Methode in ihrer vollen Ausbildung, die wesentlich Kommentierung ist, stammt.[1])

Albertus Magnus (1193—1280) verfügt, wie Prantl mit Recht bemerkt, „über eine unermeßliche Belesenheit, durch welche er für seine Mitwelt und nächste Nachwelt der bedeutendste Stofflieferant wurde.“[2]) Darin liegt Alberts hauptsächlichstes Verdienst. Er beherrscht die aristotelische Philosophie, wie sie in der arabischen Kommentierung sich darstellt, nach allen Seiten. Selbst schreibt er zu den Schriften des Stagiriten nicht Erklärungen, sondern paraphrasiert sie und dabei schließt er sich allerdings in den wichtigsten Punkten an Alfarabi, und besonders an Avicenna und Averroës an; auch Alkendi, Moses Maimonides folgt er. In der Lehre von den Universalien unterscheidet er mit Avicenna zwischen einem solchen ante rem, in re und post rem. Auf die Frage, wie Dinge möglich sind, die sich nicht artlich, sondern bloß individuell unterscheiden, gibt er die Materie als Individuationsprinzip an. Hiebei ist die reale Materie gemeint. Häufig wird auch der Genusbegriff materia und die Differenz hiezu forma genannt; allein dies sei, wie schon Avicenna lehrte, ein logischer Gebrauch des Ausdruckes „materia“.

Bedeutungsvoll ist die Betonung der Erfahrung, von welcher Albertus in seinem selbständigen Werke „de vegetabilibus libri septem“ spricht. Zwischen vernünftigen und übervernünftigen Wahrheiten will er reinliche Scheidung herbeiführen.

Albertus hat die Bausteine geliefert und einen gewaltigen Bau aufgeführt. Sein Schüler Thomas von Aquin (1225—1274) hat mit demselben Material aber in vollendeter einheitlicher Form den Dom mittelalterlicher Philosophie und Theologie erstehen lassen. „Thomas' Verdienst ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltanschauung; er hat das Christentum zur Kultur und Wissenschaft in engere Beziehung gesetzt und bei voller Wahrung der Herrschaft der Religion auch den anderen Gebieten ein eigentümliches Recht zuerkannt.“[3]) Auch solche, die den thomistischen Standpunkt für überwunden wähnen, nennen den Begründer desselben den größten Systematiker aller Zeiten.

Seine drei Hauptwerke sind: 1. Der Kommentar zu den Sentenzen des P. Lombardus, über welche er schon in Köln von 1248 an las, obschon er noch nicht Priester war und noch nicht promoviert hatte; er wird zwischen 1252 und 1257 vollendet

---

1) Vergl. Windelband, Geschichte der Philos., 1900[2], S. 257. 1249 starb Wilhelm Shyreswood, der in Paris gelebt hatte, als Kanzler in Lincoln. Bei ihm finden sich zum erstenmal die lateinischen Memorialverse, die wohl schon länger in Gebrauch waren. Sie gingen wie die Behandlung der proprietates terminorum in die Summa des Lambert von Auxerre (um 1250) und in die Summulae logicales des Petrus Hispanus, † 1277, über. (Vergl. Seite 160.)

2) L. c., S. 89.

3) Eucken, die Lebensanschauungen der großen Denker, 1899[3], Seite 246.

worden sein. 2. Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei, vollendet um 1261. 3. Die Summa theologica. Letztere zerfällt in pars prima, veröffentlicht 1267, pars prima secundae, pars secunda secundae, 1291 veröffentlicht, und pars tertia. Der dritte Teil blieb unvollendet und wurde mittels wörtlicher Stellen aus dem Sentenzenkommentar ergänzt. Jeder Teil zerfällt in Quästionen, jede Quästion in Artikel.

In diesen Schriften finden sich gelegentlich auch logische Fragen besprochen. Ebenso in den quaestiones disputatae, im Kommentar zu περὶ ἑρμηνείας um 1270 und zur zweiten Analytik, in den quaestiones quodlibetales, de principio individuationis, de ente et essentia, welches die erste Schrift des englischen Lehrers ist, de fallaciis etc. Im Zusammenhang stellt die Logik des hl. Thomas Werner dar in dem Werke: „Der hl. Thomas von Aquin", 2. Bd. 1859. —

Duns Scotus (1274—1308) schlägt dem hl. Thomas und seiner Lehre gegenüber eine kritizistische Richtung ein. Er leugnet die Möglichkeit, die Weltschöpfung aus Nichts, sowie die Unsterblichkeit der Seele nachzuweisen. Überhaupt schränkt er die Grenzen der Vernunft ein. Die Theologie ist nicht eigentlich Wissenschaft und verfolgt ein praktisches Ziel. Er läßt auch einen Zweifel an den Glaubenswahrheiten zu, nur keinen siegreichen.

Das Allgemeine ist ante rem, in re und post rem zu betrachten. Der Unterschied zwischen Thomas und Skotus liegt in der Erklärung des Universale in re. Nach Thomas und Albertus unterscheidet sich die allgemeine und die individuelle Natur wie inkomplete und komplete Auffassung; die Verschiedenheit liegt im Begriff, freilich ist dessen Verschiedenheit veranlaßt durch das existierende Ding, insofern dasselbe mit anderen der gleichen Art verglichen wird. Der Unterschied zwischen allgemeiner und individueller Natur ist darum allerdings kein bloß logischer, sondern ein metaphysischer, ein real fundierter. Hingegen nach Scotus unterscheidet sich in jedem individuellen Ding selbst die allgemeine und die individuelle Natur. Die Individuation geschieht nicht durch die Materie so daß die Form allein das passivisch Individuierte wäre, sondern geschieht durch jene Form, welche haecceitas heißt, und bezieht sich auf Materie und Form. Wenn Scotus auch behauptet, die haecceitas sei nicht eine nova *res*, sondern bloß eine *forma*, freilich eine forma, deren Unterscheidung gar nicht von unserer Auffassung abhängig ist, so fällt er mit letzterer Bemerkung doch in den exzessiven Realismus zurück.

Neben den Koryphäen des 13. Jahrhunderts bewegen sich selbständige, wenn auch kleinere Geister.

Heinrich von Gent (1217—1293), Kanonikus in Tournay, ist Platoniker. Das Allgemeine ist Gottes Idee; Gott besitzt aber auch nur allgemeine Ideen.

Siger von Brabant lernen wir aus einer Streitschrift gegen ihn als Averroisten kennen. Die „Impossibilia" enthalten jene Sätze, die Siger für unbeweisbar erklärt hat. Der Pariser Bischof Stefan der Templer hat schon 1270 und 1277 Sätze desselben zensuriert.[1])

1) Bäumker, die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898.

Roger Bacon (1214—1294), Franziskaner, beschränkt die Bedeutung der Logik und setzt an deren Stelle die Mathematik, der allein Gewißheit zukomme. Er unterscheidet eine dreifache Erkenntnisart: durch Auktorität, durch Vernunfteinsicht und durch Erfahrung. Allein die erstere genüge nicht ohne die zweite, die zweite nicht ohne die dritte. Licet per tria sciamus, videlicet per auctoritatem et rationem et experientiam, tamen auctoritas non sapit, nisi detur ejus ratio .... nec ratio potest scire, an sophisma vel demonstratio, nisi conclusionem sciamus experiri per opera. Comp. phil. c. 1. p. 397. Volo resolvere radices a parte scientiae experimentalis, quia sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. ... Eine solche „Erfahrung" habe auch in der Mathematik statt durch Konstruktion, Zeichnung und Zählung. Darum ist sie die sicherste Wissenschaft.[1]) Übrigens genügt auch die sinnliche Erfahrung nicht, nicht einmal für die Erkenntnis der sinnlichen Dinge, wenn nicht ein übernatürliches Erfahren, göttliche Inspiration hinzutritt.[2])

Die Universalienfrage tritt für Bacon vollständig zurück; nur das Individuum hat Wert. Von Universalien zu reden, ist Zeitvergeudung. Quarta positio quod universale sit solum in singularibus et non dependeat ab anima aliquo modo .... anima nihil facit ad universalitatem, quia duo esse habet individuum, unum absolutum, aliud comparatum, sed utrumque esse habet, *etsi anima non sit*.[3]) Ungeschickte Menschen beten die Universalien an, weil Aristoteles sie für ewig und unzerstörbar erklärt hat. Allein diese Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des Allgemeinen ist nichts anderes als eine ständige Aufeinanderfolge von Individuen (propter successionem singularium multiplicatorum in omni tempore et loco).

Bezüglich des vielgenannten Raymund Lullus (1234—1315) besteht wenig Klarheit. Zur Zeit bemüht sich eine eigene Gesellschaft in Spanien, seine echten Schriften auszusondern. Ihr Organ ist „Revista Lulliana" (Barcelona).

D. Ausgang der Scholastik.

Im vierzehnten Jahrhundert wird der Nominalismus erneuert. Schon Pierre Auréol († 1321) und Durand de St. Pourçain sprechen dem Allgemeinen die Realität ab; der eigentliche Wiederhersteller der nominalistischen Denkweise ist aber Wilhelm aus Occam, der Parteigänger Ludwig des Bayern. Er war Schüler des Duns Scotus und starb 1347. Er hinterließ unter anderem einen Kommentar zu Petrus Lombardus, Quodlibeta, Expositio aurea super artem veterem und Summa totius logicae.

Er ging in der Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft noch über seinen Lehrer hinaus; nicht einmal die Existenz Gottes sei durch die Vernunft sicher erkennbar.

Occams Lehre bezüglich der Universalien haben wir bereits kennen ge-

1) Opus majus, pag. 445 u. 448. Beide Stellen angeführt bei Prantl, l. c., Seite 123.

2) Haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem, et de spiritualibus nihil attingit. Op. majus, pag. 446, Prantl, l. c., pag. 124.

3) Prantl, l. c., pag. 125.

lernt (Seite 332 ff). Er anerkennt nur ein universale in significando vel supponendo. Damit besteht die Wahrheit einer allgemeinen Aussage unmittelbar nur in Zusammenstimmung der Zeichen und die logische Theorie wird zum eigentlichen Formalismus (formale Logik).[1])

Hat das Allgemeine keinerlei Realität, so kann auch nicht von einem Individuationsprinzip die Rede sein. Real oder ein Ding sein heißt individuell sein. —

Die gleiche Richtung verfolgten Buridan, Petrus von Ailly und Gabriel Biel. Buridan († 1358) schrieb ein compendium logicae, in welchem er (?) von der Auffindung des Medius handelt. Pierre d'Ailly († 1425) kommt auf logische Fragen im Kommentar zu den Sentenzen zu sprechen. Bemerkenswert ist, daß er die Selbsterkenntnis allein für über allen Zweifel erhaben hält, während die Annahme einer Außenwelt allerdings einer Täuschung, einer Einwirkung Gottes auf unsere Sinne ihre Entstehung verdanken könnte. Gabriel Biel († 1495) wird der „letzte Scholastiker" genannt. 1473 suchte man in Paris dem Nominalismus ein gewaltsames Ende durch Verbot zu bereiten, doch wurde dasselbe bald wieder beseitigt.

Neben den Occamisten und zahlreichen Realisten nahm Raymundus von Sabunde († 1437) eine gesonderte Stellung ein. Er wollte sogar die christlichen Mysterien aus der natürlichen Offenbarung ableiten.

Drittes Kapitel.

Neuzeit.

A. Von Nikolaus von Kues bis Bacon von Verulam.

I. Obschon von der Scholastik nicht gänzlich sich trennend, wollte Nikolaus von Kues (1401—1464) der Philosophie neue Bahnen eröffnen. Die herkömmliche Dialektik verließ er und schritt zu einer Kritik unserer Erkenntnis fort. Dabei gelangte er freilich zu einem mehr negativen Resultat, zur Skepsis, die er mittels Mystik ausgleichen wollte. Das schlußweise oder rationelle Verfahren vermag die Wahrheit niemals, wie sie in sich ist, zu ergreifen. Indes genügt es, wenn der Mensch diesen Tatbestand selbst wenigstens einsieht. Ja diese Unfähigkeit (ignorantia) einsehen, ist die höchste Einsicht, eine *docta* ignorantia; denn sie wird dem Menschen die Wege weisen, in unmittelbarem Schauen sich mit der Wahrheit, namentlich mit der göttlichen Wahrheit, zu vereinigen. Die näheren Ausführungen des Kusaners klingen mitunter an Pantheismus an.

Von Nikolaus von Kues haben der Neupythagoreismus und Neuplatonismus vielfach Anregung bekommen. Beide blühten hauptsächlich in Italien. Als Neupythagoreer seien Reuchlin † 1522 für Deutschland, Georgius Venetus für Italien genannt. In Frankreich war Bovillus († 1553) im Sinne des Kusaners tätig.

Zahlreich waren die Platoniker: Gemistos Plethon († 1450), Marsilius Ficinus (1433—1499).

1) Vergl. Harms, Geschichte der Logik, S. 124 ff. Belege oben S. 333 u. 334.

Manche dieser Neuplatoniker wollten Aristoteles nicht bei Seite setzen, im Gegenteil kehrte der alte Traum wieder, Plato und Aristoteles stimmten im Wesentlichen überein. So sagte Picus von Mirandola, † 1494: nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Platon sensu et re non conveniunt.[1])

Andere traten freilich als eigentliche Gegner des Aristoteles auf, sei es aus Vorliebe für Platon, so Franziskus Patritius, † 1597 — sei es weil sie neue Wege gehen wollten. Speziell die aristotelische und namentlich die scholastische Dialektik fand ihre heftigsten Gegner in Ludovicus Vives (1492—1540) und in Pierre de Ramée (Petrus Ramus), der 1572 ein Opfer der Bartholomäusnacht wurde. Ramus gewann derartigen Einfluß in der Logik, daß auf lange Zeit Ramisten, Antiramisten und Semiramisten (Goklenius in Marburg 1547—1628) sich um die philosophischen Lehrstühle stritten.

II. Neben der platonischen und aristotelesfeindlichen Richtung hatte der Stagirite zahlreiche Anhänger. Dieselben zerfielen freilich in sehr weit auseinander stehende Gruppen. Wir zählen neuscholastische Aristoteliker, averroistische, alexandristische und reine.

1. Um die Erneuerung des Aristotelesstudiums in der Form des Thomismus, besonders in Spanien, machte sich neben den Dominikanern hauptsächlich der neuentstehende Jesuitenorden verdient. Franz de Vittoria (1480—1546), Dominikus Soto († 1560), beide Dominikaner, der Jesuit Toletus (1532—1596) haben sich unvergeßliche Namen gemacht, die nur Suarez (1548—1617) überstrahlt. Berühmt sind ferner die Kommentare zu Aristoteles, welche das Collegium Conimbricense edierte (Petrus Fonseca † 1599). In gleichem Sinn waren in Rom die vom hl. Ignatius von Loyola gegründeten Kollegien, das deutsche und römische, tätig. Suarez war auch auf protestantischen Universitäten beliebt und angesehen. Luther war zwar ein heftiger Gegner des Aristoteles und der Scholastik, hingegen erkannten Melanchthon und die späteren Protestanten den vollen Wert der aristotelischen Philosophie an.

2. Der Averroismus blühte vor allem an der Schule von Padua.

3. Führer der Alexandristen war Petrus Pomponatius (1462 bis um 1524).

4. An die Spitze der reinen Aristoteliker stellte sich Andreas Cäsalpinus († 1603).

III. Wie Platon und Aristoteles, so fanden fast alle alten Schulen in dem einen oder anderen Denker ihren Erneuerer: der Stoizismus (Justus Lipsius 1547—1606), der Epikureismus (Pierre Gassendi 1592 bis 1655), der Skeptizismus (Michael Montagne 1533—1592, Pierre Charron, Franz Sanchez).

B. Von Bacon von Verulam bis Kant.

I. Begründer einer neuen, der induktiven Methode, wollte Bacon von Verulam sein (1561—1626). Er setzte sein organum novum dem

1) Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. 3, 1897, Seite 82.

Organon des Aristoteles entgegen. Indes hatten schon Vives, Telesius † 1588 und Campanella † 1639 die Erfahrung[1]) scharf betont, und der alten und mittleren Philosophie war die Induktion nicht entfernt so unbekannt, als Bacon glauben machen will. Es wird übrigens nicht einmal anerkannt, daß er der modernen Naturforschung ihre erprobte Methode gab.[2]) Bacon nicht fern steht Hobbes (1588—1679).

Bacon hat den Empirismus unter methodischen Rücksichten vertreten; John Locke (1632—1704) stellt den kritischen Gesichtspunkt an die Spitze. Sein „Versuch über den menschlichen Verstand" bahnt den Empirismus[3]) an.

Von Locke ging Berkeley (1684—1753) aus, der allerdings im Phänomenalismus abschloß. (Siehe S. 314, 326.) Ebenso hat der schroffe Skeptizismus Hume's (1711—1776) dort seine Quelle. (Siehe S. 113, 288, 314.)

Eine konsequente Weiterbildung des Locke'schen Empirismus zum Materialismus vollzog Condillac (1715—1780). Siehe Seite 377.

Gegner Locke's und des Skeptizismus wurde Reid (1710—1796) und seine Schule. Siehe Seite 387 ff.

II. Den Empirismus und die Ausgestaltung der induktiven Logik begleitet auf anderer Seite die Betonung des rationalistischen Faktors. Die Mathematik wird als Vorbild der logischen Methode gewählt.

Descartes' (1596—1650) erkenntnistheoretischen Standpunkt, der der Philosophie die Richtung auf das Subjekt gab und so Vater der neueren Philosophie wurde, haben wir bereits kennen gelernt. (Seite 281, 292, 311, 392.) Er beginnt mit dem Zweifel, aus welchem das Selbstbewußtsein wieder heraushelfen soll; zuletzt wird unlogischer Weise Gottes Wahrhaftigkeit zu Hilfe gerufen.

Geulincx (1625—1669) beschränkt den kartesianischen Zweifel und erweitert die Bedeutung des Selbstbewußtseins, insofern wir in unserem Denken das absolute Denken oder Gott finden sollen; ja wir finden das Unendliche früher als das Endliche. Wir erkennen alles in Gott, freilich begleitet und stört diese wahre Erkenntnis die mangelhafte sinnliche; Geulincx und der den Rationalismus etwas mäßigende Malebranche (1638—1715) verbinden mit ihrer Erkenntnislehre den Occasionalismus in der Metaphysik, der allerdings eine wahre Erkenntnis der Dinge aus ihnen selbst nicht mehr zuläßt. (Vergl. Seite 311.)

Spinoza (1632—1677) verwirft den Zweifel als Ausgangspunkt der Philosophie. Er hat unbedingtes Vertrauen in die Kraft des Geistes. Er vollendet die mathematische Methode, in welcher ja die unabhängige Kraft des Geistes sich offenbart. „Alle Erkenntnis will Spinoza ableiten aus der intellektuellen Anschauung Gottes, welche zum Wesen des mensch-

1) Thomas Campanella hebt wie schon früher Pierre d'Ailly die Selbsterkenntnis hervor. Vergl. auch Harms, Geschichte der Logik, 1881, S. 134.

2) Harms, l. c., S. 148.

3) Vergl. oben, S. 303, 347, 350, 373 ff.



lichen Geistes gehört und nicht aus zufälligen Affektionen der Sinne entspringt." [1]) Übrigens soll mit dieser Erkenntnis Gottes aus ihm selbst eine solche aus den Geschöpfen verbunden werden. Sein Erkenntnisprinzip setzt, wie einleuchtet, den Pantheismus voraus, den Spinoza auch festhielt.

Leibniz (1646—1716) huldigte dem Rationalismus. aber er verfügte über geschichtlichen Sinn, wurde so Aristoteles und der Scholastik gerechter als Bacon und Descartes und hielt sich damit von mancher Einseitigkeit frei.

Vorbild der Methode ist die Mathematik; die nicht wertlosen Formeln und Zeichen der alten Logik sind dahin zu erweitern. (Vergl. S. 221) In uns seien, wenn auch nicht actu, gewisse Wahrheiten, die von aller Erfahrung unabhängig sind. Von diesen seien alle allgemeinen und ewigen Wahrheiten abzuleiten.[2]) Bezüglich der Tatsachen, der zufälligen Wahrheiten ist der Mensch auf die Sinne angewiesen. Indes selbst für die allgemeinen Wahrheiten haben die Sinne Bedeutung, sie geben den Anstoß, daß der Verstand dieselben in sich wahrnimmt. So wird der Rationalismus einigermaßen eingeschränkt. Umgekehrt hat der Verstand Bedeutung für die Erfahrung, insofern er die verworrenen Vorstellungen der Sinne klärt.[3])

Christian Wolff (1679—1754) gab der Leibnizischen Philosophie die schulmäßige Form.

C. Von Kant bis zur Gegenwart.

I. Kant (1724—1804), der hierin freilich nicht ohne Vorgänger war, verschaffte dem Kritizismus sein Ansehen. Die Stelle der Metaphysik sollte die Untersuchung der Vernunft, d. h. der Erkenntniskraft überhaupt einnehmen.

Kant hat nicht bloß die Denkformen und die Frage nach dem objektiven Inhalt des Denkens, nach den Bedingungen der Gewißheit gesondert behandelt; er hat beide auseinander gerissen und durch seine Kritik die Denkformen ihres Inhaltes beraubt und so die formale Logik zur bloß formalen gemacht.

Kant unterscheidet formale und transzendentale Logik. Die letztere findet hauptsächlich in der „Kritik der reinen Vernunft" [4]) als ein Teil derselben ihre Untersuchung. Es ist die Frage zu beantworten: wie sind synthetische Urteile a priori und nicht bloß empirische oder analytische möglich? (Vergl. über Kant oben Seite 8, 98, 115, 299, 303, 315, 337, 349, 395.)

Benj. Jäsche hat (1800) Kants Logik ediert. Erwähnt sei noch Kants Schrift: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" (1762).

---

1) Harms, l. c., Seite 199.
2) Harms, l. c., Seite 210.
3) Vergl. Harms, l. c., S. 214.
4) 1. Aufl. 1781, 2. Aufl. 1787. Dazu kommen: Prolegomena, 1783, ferner Kritik der praktischen Vernunft, 1788, und Kritik der Urteilskraft, 1790.



Joh. Gottlieb Fichte (1762—1814) vollendete Kants subjektiven Idealismus. Er negiert einmal sogar ein solches Ding an sich, das unerkennbar ist (Seite 317) und überdies will er nicht bloß eine Erklärung vom Erkennen, sondern vom Wissen geben (Wissenschaftslehre); er bedient sich der konstruktiven Methode.

Wo ist der letzte Grund alles Wissens? Es kann wohl ein Wissen von einem anderen abgeleitet werden. Zuletzt aber muß sich ein Wissen finden, das unabhängige Tat, also aus sich ist. Der Mensch weiß schließlich eben doch nur, was und weil er es tut, was von und in ihm ist. Derart ist nun das Selbstbewußtsein, das Ich, das sich setzend selbst weiß. Aber nicht jedes Selbstbewußtsein ist rein oder enthält nur das Ich. Um das letzte höchste Prinzip alles Wissens zu finden, müssen wir darum die äußerste Abstraktion anwenden und zum absoluten Ich emporsteigen. Durch freie Tat, durch Setzen, entwickelt sich aus ihm der gesamte Inhalt unseres Wissens.[1])

Schelling (1775—1854) geht von der Realität der Objekte aus; er setzt als Grundsatz voraus: Das Subjekt kann bloß erkennen, was es ist; folglich muß es erst bewußtlos produzieren und sein, was es erkennen soll.

Der Urgrund aller Dinge setzt im Menschen, diesem Mikrokosmus, alle Dinge und kommt dadurch in ihm zum Bewußtsein, d. h. er erkennt das ganze Universum. Freilich kommt das unendliche Tun nicht überall, sondern eben bloß im Menschen zum Bewußtsein.

Das Sein, das allem Denken vorausgeht, das unvordenkliche Sein, ist darum zugleich das Ideale und das Reale, die Wirklichkeit und ihre Idee, die Dinge und ihr Denken. Die Natur ist somit nichts anderes als Vorstufe oder Embryonalleben des Geistes. „Es muß das Erkennbare selbst schon das Gepräge des Erkennenden an sich tragen.“ Natur und Geist sind wesentlich identisch.[2])

„Die Natur ist a priori“ d. h. alles Einzelne ist durch das Ganze, durch die Idee einer Natur überhaupt, im voraus bestimmt; darum können ihre Formen aus ihrem Begriff deduziert werden. Der Philosoph schafft die Natur noch einmal, er konstruiert sie.[3])

Hegel (1770—1831) faßt das Denken als eine Physis, als ein leidendes, passives Verhalten.[4]) Der Denkprozeß ist nicht unser Werk, sondern geht ohne unser Zutun von statten, wir betrachten ihn nur.

Der genannte Geistesprozeß ist ein Denken ohne denkendes Subjekt und gedachtes Objekt. Das Denken ist selbst substantiell und setzt sich Objekte, es ist reines Denken. Der Gedankenprozeß, die Begriffsentwicklung ist aber zugleich die Entwicklung der Sache oder Weltprozeß. „Der sich selbst bewegende Gedanke ist das Wesen der Dinge.“[5]) Logik und Metaphysik fallen bei Hegel nach dem Gesagten zusammen. Die Methode, mit der alles Entstehen aus seinen Gründen erklärt wird, ist die dialektische. Das Realsein wird abgeleitet, wie man das Gedachtsein, einen Begriff, ein Urteil aus einem anderen deduziert.[6])

1) Vergl. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3. Bd. 1897, Seite 541 ff.
2) Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1898[3], Seite 373.
3) Falckenberg, ibid.
4) Harms, Geschichte der Logik, 1881, Seite 231.
5) Willmann, l. c. Seite 554.
6) Über brauchbare Elemente bei Hegel, siehe Willmann l. c. 566—568.

II. Schleiermacher (1768—1834) schließt sich an Platon an. Beneke (1798—1854) hält die Logik für einen Teil der Psychologie.

Herbart (1776—1841) macht gegen die metaphysische Logik Front und sucht wieder die formale herzustellen. Letztere ist freilich bei seinem streng nominalistischen Standpunkt die rein formale, es ist ihr der Objektivgehalt geraubt. Indes geht er doch wieder über die formale Logik hinaus, weil er in gewissen Begriffen (z. B. Ding mit Eigenschaften) Widersprüche zu finden vermeint. Diese hätte die Metaphysik vermittels der „Methode der Beziehungen" zu beseitigen.

Trendelenburg (1802—1872) besitzt das unvergleichliche Verdienst, gegenüber Kants und Herbarts bloß formaler und Hegels metaphysischer Logik auf Aristoteles zurückgewiesen zu haben. Die Vermittlung zwischen Denken und Sein, meint er, müsse in der Bewegung gesucht werden. Denken sei Bewegung, das Wesen aller äußeren Dinge sei ebenfalls Bewegung, d. h. alles entstehe durch sie. Umgekehrt seien auch alle Dinge Gedanken, denn sie realisieren Zwecke.

III. Viktor Cousin (1792—1867) hat die Eklektik zum Erkenntnisprinzip gewählt. Das Gemeinsame in den verschiedenen Philosophien und ähnlich in den verschiedenen Religionen soll zur Wahrheit führen.

Ein ähnlicher Grundgedanke verbindet mit dem Eklektizismus den Traditionalismus und den Revelationismus. Vergl. S. 397 ff.

IV. Der Sentimentalismus Jacobis (1743—1819) wurde bereits charakterisiert. (Seite 389 ff.) Ebenso war vom Positivismus hinlänglich die Rede. (Seite 381 ff.) Stuart Mills (1806—1873) induktive Logik haben wir schon im ersten Buch (Seite 118 ff.) dargestellt.

V. Die Schriften über Logik in den letzten Jahrzehnten sind Legion. Wir erwähnen nur ein paar Namen: Drobisch, Sigwart, Überweg, Steinthal, Wundt[1]) usw. Eine Zusammenstellung der jährlichen Publikationen findet sich im „Archiv für systematische Philosophie"; ebendort Besprechungen in den Jahrgängen 1897, 1900, 1903.

VI. Um die Geschichte der Logik hat sich Prantl durch seine „Geschichte der Logik im Abendland" (1855—1870) verdient gemacht, wenn er auch insbesondere der Scholastik keineswegs gerecht wurde. O. Willmann verfaßte in drei Bänden eine glänzende „Geschichte des Idealismus". Harms schrieb eine „Geschichte der Logik" (1881). Die Geschichte der Logik findet sich übrigens in allen Darstellungen der Geschichte der Gesamtphilosophie. Wir erinnern besonders an Stöckls Schriften „Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie", „Lehrbuch der Geschichte der

1) Vergl. Seite 7, 91 ff., 118, 164, 317 ff., 327 ff., 349.



Philosophie", „Geschichte der neueren Philosophie", „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter" und „Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Mitteilungen siehe auch im „Archiv für Geschichte der Philosophie".

Die aristotelisch-scholastische Logik fand überaus häufig und manch wertvolle Darstellung.

Sachregister.

Personenregister.

(Die Hauptstellen sind in Fettdruck gegeben; der Exponent bezeichnet die einzelne Anmerkung, ein Stern besagt, daß der Name in mehreren Anmerkungen wiederkehrt.)

L.

M.

N.

O.

P.

Qu.

R.

S.

Korrekturen und Ergänzungen.

S. 13 Zeile 1 von unten lies: Denkakt statt Denktakt.
„ 15 „ 10 „ „ „ distributivum statt destributivum.
„ 38 „ 2 „ oben „ propositio statt proposito.
„ 44 „ 18 „ „ „ die obersten Genusbegriffe statt die transzendentalen Begriffe.
„ 62 Zeile 1 von unten lies: anderes statt anders.
„ 72 „ 9 „ oben „ metaphysisch statt metaphysich.
„ 82 „ 19 „ „ „ „nicht aber weiter zu gehen und etwa auch die partikuläre Behauptung eines andern zu negieren“ statt „nicht aber selbst eine Behauptung aufzustellen“.
„ 88 Zeile 28 von oben lies: R (ratio sufficiens) statt B (ratio suficiens).
„ 92 Fußnote 1 lies: Philosophie statt Phylosophie.
„ 115 Zeile 1 von oben lies: † 1804 statt 1810.
„ 115 Fußnote 4 lies: Syllogistik statt Scholastik.
„ 139 Zeile 5 von oben lies: mit demselben dritten statt unter sich.
„ 139 Zeile 15 von oben lies: consequentia statt censequentia.
„ 145 Zeile 7 von unten lies: selbst statt sebst.
„ 272 Zeile 2 von oben lies: extrinseca statt entrinseca.
„ 9 „ unten „ Kongruenz statt Konsequenz.
„ 273 „ 15 „ oben „ conformitas statt confirmitas
„ 312 Fußnote 3 Zeile 8 lies: connaître statt connaitre.
„ 317 Zeile 7 von oben lies: akosmistisch statt askosmistisch.
„ 318 „ 10 „ unten „ sowie statt somie.
„ 326 Fußnote 2 Zeile 18 und 19 lies: gleichwinkelig, gleichschenkelig statt gleichwinkelich, gleichschenkelich.
„ 327 Zeile 6 von oben lies: er statt es.
„ 338 „ 8 „ unten „ transzendentale statt transzendale.
„ 349 „ 11 „ oben „ Unterschied statt Unerschied.
„ 380 „ 21 „ „ „ gewonnen statt gewommen.
„ 396 „ 7 „ unten „ Schopenhauer statt Schoppenhauer.
„ 405 „ 1 „ oben „ chrétienne statt chretienne.
„ 406 Fußnote 2 lies: est statt et.
„ 431 Zeile 10 von unten lies: καθόλου statt καθόλον.
„ 439 „ 12 „ oben „ Porphyrius statt Porphrius.
„ 440 „ 10 „ unten „ Klemens von Alexandrien ist natürlich nicht Kirchenvater im strengen Sinn. Bei Johannes von Damaskus ergänze: (um 700 bis etwa 750).
„ 441 Zeile 20 von unten lies: Etymologiarum statt Ethymologiarum.
„ 443 „ 6 „ „ „ essentialiter statt essentaliter.

S. 444 Zeile 19 von oben lies: Salisbury statt Salesbury.

„ 446 „ 3 „ unten: Alexander von Hales lehnt sich an Petrus Lombardus sowie an Hugo von St. Viktor an. Sein großes Werk ist aber nicht ein Kommentar, sondern eine Summa. Sie zerfällt in vier Teile (partes); jeder Teil wird in quaestiones, diese in membra, letztere in articuli zerlegt. Die articuli werden häufig nochmal in Unterfragen oder §§ gegliedert.

„ 448 Zeile 2 von oben lies: 1264 statt 1261.

„ „ „ 8 „ „ „ 1271 „ 1291.

„ „ „ 2 „ unten „ Tempier statt der Templer.

